HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA

IV

Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo

POR

TEOFILO URDANOZ, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXXV

Con censura eclesiástica
Depósito legal M 1519-1975
ISBN 84-220-0705-3
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

NOTA PRELIMINAR

ESTA *Historia de la Filosofía. Siglo XIX* quiere continuar, en nuestra intención y en la de los Editores, la general *Historia de la Filosofía* que el ilustre y malogrado P. Guillermo Fraile († 29-7-1970) acometió con tanto empeño y llevó a cabo con resonante éxito en sus tres primeras partes.

El P. G. Fraile publicó, en efecto, el volumen I: *Grecia y Roma* (Madrid, B. A. C. 1956; 3.ª edición 1971), que versa sobre la filosofía antigua; en 1960, el volumen II: *Judaísmo. Cristianismo. Islam* (3.ª edición en curso de impresión), ingente exposición de toda la filosofía de la Edad Media, y en 1966, el volumen III: *Del Humanismo a la Ilustración*, bajo cuyo título comprende la filosofía desde el siglo XV hasta el XVIII, inclusive. Y son bien notorias la aceptación elogiosa y vasta difusión que han obtenido estos tres volúmenes de la obra, que supera ampliamente los estrechos límites de un manual al uso, y por su exuberante erudición de autores, por la clara, metódica y profunda exposición de los sistemas representa no sólo un texto completo de estudio, sino también una fuente de documentación permanente para todos los cultivadores del pensamiento filosófico.

Después de ello, el P. G. Fraile, limitado en su docencia académica, por la división de la materia, a la filosofía antigua y media, se tomó un tiempo de pausa. Entre sus muchas ocupaciones, su actividad de escritor se orientó a la redacción de la *Historia de la Filosofía española*, que le tocó enseñar. A su inesperada y repentina muerte había quedado sustancialmente conclusa esta obra manual del conjunto del pensar filosófico español, que nosotros nos apresuramos a terminarla con numerosas adiciones y complementos, y fue publicada en dos volúmenes (Madrid, B. A. C. 1971, 1972).

Pero en la rebusca de sus papeles nada pudimos hallar que indicara la prosecución de la obra principal. El P. G. Fraile *no había comenzado aún la redacción* del volumen siguiente, que debía iniciarse por Kant. Sólo aparecieron notas y trozos de apuntes antiguos de sus clases, con bloques de fichas biblio-

gráficas por donde nuestro autor gustaba de comenzar su trabajo. Encargado por la Editorial y la superioridad de continuar la obra, opté por dejar a un lado tales notas dispersas, cuyo contenido ya estaba superado por nuevos estudios, y recomenzar esta obra, que ha sido íntegramente redactada por el que suscribe tras un infatigable trabajo.

Presentamos, pues, esta cuarta parte de la *Historia de la Filosofía* como *El siglo XIX* (vols. IV y V). Comprende, en efecto, todo el movimiento filosófico de ese siglo, en que se encuadran los grandes sistemas y corrientes del pensamiento moderno desde Kant, todavía operantes en el mundo actual. Forma la obra un todo unitario, separado del siglo XX por el simple criterio de autores que publicaron sus obras principales en este siglo. La división en dos volúmenes ha sido determinada por razones editoriales, dada la extensión inusitada de la exposición en razón de la importancia de los sistemas. Como, cronológicamente, los distintos pensadores se entrecruzan, se ha hecho la separación por las dos corrientes dominantes en las dos mitades del siglo: Kant y el idealismo, en la primera mitad; socialismo y positivismo, en la segunda.

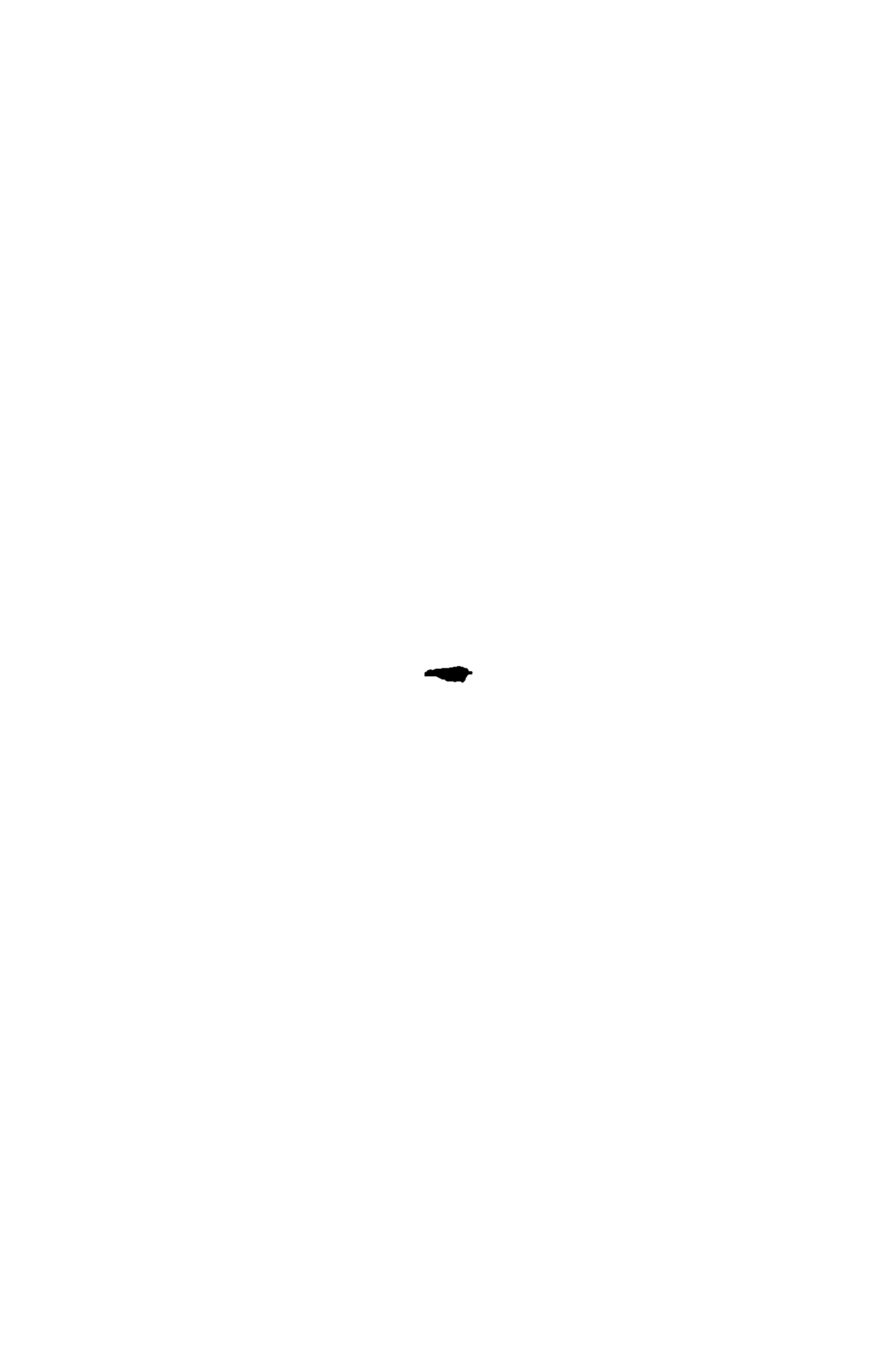
Se ha procurado en lo posible seguir el método expositivo y disposición tipográfica de los tomos anteriores, para dar semblanza unitaria a la obra, así como el recuento detallado de los autores secundarios, agrupados en las distintas escuelas, pero con breve resumen de sus ideas y aportaciones. En cambio, la exposición de los sistemas y pensadores de relieve universal se ha tratado de hacer más completa y sistematizada desde el fundamento de sus principios, así como más documentada en sus textos originales.

Y, sobre todo, se ha seguido la metódica del P. G. Fraile, como de los expositores en general, de trazar una síntesis *objetiva* del pensamiento de los distintos filósofos en el contexto biográfico de su personalidad y de sus influencias. No se ha intentado siquiera proponer una «filosofía» de la Historia de la filosofía mediante interpretaciones subjetivas y generalizaciones más o menos arbitrarias de las varias corrientes, como es de moda en escritores actuales. No es ése el cometido de la historiografía ni aun siquiera de la historia de las doctrinas, pues tales interpretaciones acientíficas, desde la de Hegel, van cayendo en sucesivo descrédito. Frente a ellas, la verdadera y objetiva

historia de la filosofía sigue en pie, para conocimiento e información de todos, que pueden dar el *sentido* peculiar a la sucesión, tan variable y desconcertante, de las ideas humanas. Las breves observaciones y valoraciones críticas se han intercalado, como fluyendo del análisis comparativo de los distintos sistemas.

Por fin, esta filosofía del siglo XIX pide su remate en la filosofía del siglo XX, que esperamos llevar a cabo, aunque en forma menos exhaustiva, respondiendo a la provisionalidad de este siglo que está aún en marcha.

TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.



BIBLIOGRAFIA GENERAL

N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, rielaborata, rist. aggiornata, 3 vols. (Turín [2]1969).—Vers. esp. de J. ESTELRICH y J. PÉREZ BALLESTER, 3 vols. (Barcelona [2]1964).

E. VON ASTER, *Die Philosophie der Gegenwart* (Leiden 1935).

— *Geschichte der englischen Philosophie* (Leipzig 1927).

J. M. BALDWIN, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 3 vols. (Nueva York 1901-5).

D. BARBEDETTE, *Histoire de la philosophie* (París [6]1922).

L. VAN BECELAERE, *La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours (1607-1900)* (Nueva York 1904).

Bibliographie de la Philosophie, por el *Institut international de Collaboration philosophique* (París, J. Vrin) (1937 hasta nuestros días). Aparece en dos fascículos por año. Reúne recensiones de todos los trabajos del mundo sobre filosofía, en obras y artículos.

E. BRÉHIER, *Historia de la filosofía*, vers. esp. por D. NÚÑEZ. Prólogo de J. ORTEGA Y GASSET, 2 vols. (Buenos Aires 1942; [2]1944).

— *Histoire de la philosophie allemande* (París 1921).

G. CAPONE BRAGA, *La filosofia francese e italiana del Settecento*, 3 vols. (Padua [2]1941-42).

L. CENCILLO, *Historia de los sistemas filosóficos* (Madrid 1968).

J. A. COLLINS, *A History of Modern European Philosophy* (Milwaukee 1954).

T. I. COOK, *History of Political Philosophy* (Nueva York 1937).

F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, 8 vols. (Londres, Burns and Oates, 1963-1968). Trad. esp. en curso de publicación.

V. DELBOS, *La philosophie française* (París 1921).

P. DUHEM, *Le système du monde*, 5 vols. (París 1913-17).

M. A. DYNNIK Y COLABORADORES, *Historia de la Filosofía*. Academia de Ciencias de la URSS. Instituto de Filosofía. Vers. esp. por A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 7 vols. (México 1963-1968).

W. EBERSTEIN, *Los grandes pensadores políticos. De Platón hasta hoy*, versión esp. de E. TIERNO GALVÁN (Madrid 1965).

R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie*, 3 vols. (Berlín [4]1927-30).

Enciclopedia Cattolica, 12 vols. (Ciudad del Vaticano 1948-50).

Enciclopedia Filosofica, por *Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, 6 vols. (Florencia, G. C. SANSONI; 2.ª ed. rielab. 1967). La mejor, sin duda, en la especialidad, la más extensa y documentada, junto con la de lengua inglesa.

Gran Enciclopedia Rialp, en curso de publicación. Van publicados 14 vols. (Madrid 1971-73).

The Encyclopedia of Philosophy dirigida por P. EDWARDS, 8 vols. (Nueva York-Londres 1967). La más extensa y moderna, junto con la italiana.

M. ETLINGER, *Geschichte der Philosophie von der Romantik zur Gegenwart* (Munich 1924).

C. FABRO, *Storia della Filosofia* (Roma 1954; [2]1959).

R. FALCKENBERG, *Geschichte der neuern Philosophie* (Berlín [8]1921).

C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos modernos*. Selección de textos, 2 vols. (Madrid, BAC, 1970).

J. FERRATER Y MORA, *Diccionario de Filosofía*, 2 vols. (Buenos Aires [5]1965).

K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, 10 vols. (Heidelberg 1897-1904).
J. FISCHL, *Manual de Historia de la Filosofía*, vers. esp. de D. RUIZ BUENO (Barcelona 1968).
E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 3 vols. (Turín 1966).
G. GENTILE, *Storia della filosofia in Italia* (Milán 1905).
P. GENY, *Historiae Philosophiae brevis conspectus* (Friburgo en Br. 1923).
A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Manual de Historia de la Filosofía*, 2 vols. (Madrid 1957).
CARD. C. GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, 3 vols. (Madrid 1878-9, 1885; 2.ª ed., 4 vols., Madrid 1886).
J. HASTINGS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 12 vols. (Edimburgo 1908-1926; 1925-40).
J. HESSEN, *Die Geistesströmungen der Gegenwart* (Friburgo en Br. 1936).
J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*. Trad., con apénd. de la Filos. española, por L. MARTÍNEZ GÓMEZ, 2 vols. (Barcelona [2]1967).
H. HÖFFDING, *Histoire de la Philosophie moderne*, 2 vols. (París [3]1924).
P. JANET-G. SÉAILLES, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles* (París [5]1928).
G. KAFKA, director, *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*. Colección de 30 monografías por distintos autores (Munich 1921-33).
F. KLIMKE-E. COLOMER, *Historia de la filosofía* (Barcelona [3]1961).
A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (París [9]1962).
J. MARÉCHAL, *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne* (Lovaina 1933).
J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía*. Pról. de X. ZUBIRI (Madrid 1941).
H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, 5 vols. (Wurzburgo 1950).
U. A. PADOVANI-M. F. SCIACCA, *Grande Antologia filosófica*, 11 vols. (Milán 1954-64).
C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vols. (Leipzig 1855-70).
A. QUEREJAZU, *Filosofía. La verdad y su historia* (Madrid 1969).
H. RANDALL, *The Making of the Modern Mind* (Boston 1940).
Répertoire bibliographique, Supplement trimestriel de la «Rev. néoscolastique de Philosophie» (Lovaina 1934ss).
A. K. ROGERS, *English and American Philosophy since 1800* (Nueva York, Macmillan).
G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, p.4.ª: *La filosofia moderna*, 5 vols. (Bari 1957-63).
— *Filosofi del Novecento* (Bari [7]1966).
— *La filosofia contemporanea* (Bari [8]1964).
J. SAIZ DE BARBERA, *De Descartes a Heidegger* (Madrid 1951).
K. SCHILLING, *Geschichte der Staats-und Rechtsphilosophie* (Berlín 1937).
R. SCHMIDT, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (autopresentación y exposición sucinta del propio sistema de 50 pensadores), 7 vols. (Leipzig 1921-29).
M. F. SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, vers. esp. de A. MUÑOZ ALONSO (Barcelona 1950).
— *La filosofía hoy*, vers. esp. de C. MATONS (Barcelona 1947).
M. F. SCIACCA, director, *Les grands courants de la pensée contemporaine*. I: *Panoramas nationaux*, 2 vols. (Milán-París 1958-59). II: *Les tendences principales*, 2 vols. (1961). III: *Portraits*, 2 vols. (1964).
C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, 9 vols. (Bruselas 1890-1900; Lovaina 1960).
U. SPIRITO, director, *Storia antologica dei problemi filosofici*, 5 vols. (Florencia 1965).

J. SOUILHÉ, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, 2 vols. (París 1934).

F.-J. THONNARD, *Précis d'Histoire de la Philosophie* (París-Roma, Desclée, 1937, 1963). Vers. esp. por R. GARCÍA BLANCO, *Compendio de Historia de la Fil.* (París-Roma, Desclée, 1949).

F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. IV: *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, por T. C. OSTERREICH. V: *Die Philosophie des Auslandes von Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, por T. C. OSTERREICH (Berlín 1923-28; Graz [12]1951-57).

A. VACANT-E. MANGENOT-E. AMMAN, *Dictionnaire de Théologie catholique*, 15 vols. (París 1909-1947). Volumen XVI: *Tables générales* (1954ss).

R. VERNEAUX, *Historia de la filosofía contemporánea* (Curso de Filosofía tomista, del Instituto Cat. de París). Trad. esp. de M. KIRCHNER (Barcelona 1966).

H. J. DE VLEESCHOUWER, *Stroomingen in de hedendaagsche Wijsbegeerte* (Bruselas 1934).

K. VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie*, 2 vols. (Leipzig [5]1919). Versión esp. de la Revista de Occidente (Madrid 1932).

W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tubinga 1889; ed. completada por H. HEIMSOETH, Tubinga 1935).

M. DE WULF, *Histoire de la philosophie en Belgique* (Bruselas 1910).

W. ZIEGENFUSS, *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, 2 vols. (Berlín 1949-50).

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

IV

CAPITULO I

Manuel Kant (1724-1804)

EL IDEALISMO CRÍTICO*

INTRODUCCION

Cronológicamente, la vida y la filosofía de Kant se desarrollan en la segunda mitad del siglo XVIII. Pero, dentro de la corriente del pensamiento universal, todos están de acuerdo

* Bibliografía: EDICIONES: *Obras completas*, ed. G. HARTENSTEIN, 10 vols. (Leipzig 1838-39); ed. K. ROSENKRANZ y F. W. SCHUBERT, 12 vols. (Leipzig 1138-42); ed. MEINER, por VORLANDER (Leipzig 1904); ed. F. GROSS, 6 vols. (Leipzig 1912-1921); ed. de CASSIRER, 10 vols. (Berlín 1912-21). Edición crítica oficial, *Kants Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 22 vols. (Berlín 1902-1938); reimpresión, *Kants Werke*, 9 vols. (Berlín, Walter de Gruyter, 1968). Continuación de los volúmenes 23-28 por la Deutsche Akademie der Wissenschaften (1939-42).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS principales: JOSÉ DEL PEROJO: *Crítica de la razón pura* (Madrid 1893; reimpresión en Buenos Aires 1939, 1943, 1957, con *Vida de Kant* y *Estudio*, de Kuno Fischer); A. ZOZAYA, *Crítica de la razón práctica*, 2 vols. (Madrid 1904, 1907); J. BESTEIRO, *Prolegomenos a toda metafísica futura* (Madrid 1912); F. RIVERA PASTOR, *La paz perpetua* (Madrid 1919); F. CORSO, *Crítica de la razón pura*, con estudio preliminar de J. B. Bergua, 2 vols. (Madrid 1934); M. GARCÍA MORENTE, *Crítica de la razón pura*, 2 vols. (Madrid 1928); *Crítica de la razón práctica* (Madrid 1913); *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (Madrid 1921); *Crítica del juicio* (Madrid 1958); E. OVEJERO Y MAURY, *Principios metafísicos de la ciencia natural*; J. GAOS, *Antropología* (Madrid 1935), etc.

LÉXICOS KANTIANOS: G. WEGNER, *Kants-Lexikon* (1893); R. EISLER, *Kantslexikon* (Berlín 1930); H. RATKE, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (1929). Desde 1896, los *Kantstudien*, revista fundada por H. VAIHINGER, han dado noticia crítica de la literatura kantiana.

ESTUDIOS: ADICKES, ERICH, *Kant als Naturforscher*, 2 vols. (Berlín 1924-5); ID., *Kant und das Ding an sich* (Berlín 1924); ID., *Bibliography of Writing by and on Kant which have appeared in Germany up to End of 1887*: Philosophical Review (1893-4) (vol. aparte, Boston 1896); AEBI, M., *Kants Begründung der deutschen Philosophie* (Basilea 1947); ALIOTTA, A., *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici* (Roma 1950); ARDLEY, G., *Aquinas and Kant* (Nueva York y Londres 1950); ASTER, E. VON, *Kant* (Leipzig 1904); BALLAUF, T., *Ueber den Vorstellungsbegriff bei Kant* (Eleda 1938); BANFI, A., *La filosofia critica di Kant* (Milán 1955); BASCH, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant* (París 1896, 1927); BAUCH, B., *Kant* (Leipzig 1917, 3.ª ed., 1923); BAYER, K., *Kants Vorlesungen über Religionslehre* (Halle 1937); BENDA, J., *El pensamiento vivo de Kant* (Buenos Aires 1941); BORRIES, K., *Kant als Politiker* (Leipzig 1928); BOUTROUX, E., *La philosophie de Kant* (París 1926); CAIRD, E., *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2 vols. (Londres 1889); CAMPO, M., *La genesi del criticismo kantiano*, 2 vols. (Varese 1953); CANTONI C., *Emmanuele Kant*, 3 vols. (Milán 1879-1884); CARABELLESE, P., *La filosofia di Kant* (Florencia 1927); ID., *Il problema della filosofia de Kant a Fichte* (Palermo 1929); ID., *Il problema dell'esistenza in Kant* (Roma 1940-43); CARAMELLA, S., *Commentari alla Ragione pura* (Palermo 1956); CASSIRER, A. W., *Kants Lehre und Leben* (Berlín 1916; trad. española, (México 1948); CASTELLANI, L., *La critica de Kant* (Barcelona 1946); CILVETTI, A., *La génesis de la doctrina del espacio en Kant*: Convivium 9-10 (Barcelona 1960) 3-42; COHEN, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig ^{2}1917); ID., *Kants Theorie der Erfahrung* (Berlín ^{2}1889, ^{2}1918); ID., *Kants Begründung der Aesthetik* (Berlín 1889); CONINCK, A. DE, *L'analytique de Kant*, p.1.ª: *La critique kantienne* (Lovaina 1955); CORNELIUS, H., *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft* (Erlangen 1926); COUSIN, V., *Leçons sur la philosophie de Kant* (París 1842); CRESSON, A., *Kant, sa vie, son oeuvre* (París ^{2}1955); CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La filosofía de Kant y la ciencia newtoniana*: Theoria 7-8 (Madrid 1954) 39-44; DAVAL, R., *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme* (París 1951); DE RUVO, V., *L'etica kantiana* (Trani 1955); DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant* (París 1905); DEL BOCA, S. D., *Kant e i Moralisti tedeschi (Wolff, Baumgarten, Crusius)* (Nápoles 1937); DENKMANN, G., *Kants Philosophie des Aesthetischen* (Heidelberg 1940); DERISI, O. N.,

en que su sistema marca una *etapa nueva* en la historia de la filosofía. Con él se abre una nueva línea de orientación en la reflexión filosófica, nuevos problemas y, sobre todo, un nuevo planteamiento de la temática filosófica, que han de ser decisivos a lo largo de toda la filosofía subsiguiente del si-

Kant, encarnación de la filosofía moderna: Philosophia 1 (1945) 1; Id., *El punto de partida del idealismo trascendental de Kant*: Tribuna Católica (1941) 205-222; Döring, W. O., *Das Lebenswerk Immanuel Kants* (Hamburgo 1947); Duncan, A. R. C., *Practical Rule and Morality. A study of Immanuel Kant's Fundations for the Metaphysics of Ethica* (Londres-Edimburgo 1957); Durente, G., *Gli epigoni di Kant* (Florencia 1943); Egusquiza, A. M., *Kant, su filosofía crítica y el Derecho* (Buenos Aires ^{2}1949); England, F. E., *Kants Conception of God* (Londres 1929); Escobar, I. G., *Los juicios sintéticos "a priori" de Kant*: Revista Univ. Pont. Bolivariana 10 (Medellín. Colombia, 1943) 55-64; Ewing, A. C., *Kants Treatment on Causality* (Londres 1924); Id., *A short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (Londres 1938); Fischer, Kuno, *Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre*, 2 vols. (Heidelberg ^{5}1909); Fuentes Mares, J., *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna* (México 1946); García Morente, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la Filosofía* (Madrid, Victoriano Suárez, 1917); Garnett, C. B., Jr., *The Kantian Philosophy of Space* (Nueva York 1939); Goldmann, L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Kants* (Zürich 1945); Gottfried, M., *Immanuel Kant* (Colonia 1951); Frayeff, P., *Deutung und Darstellung der Theoretischen Philosophie Kants* (Hamburgo 1951); Guzzo, A., *Primi scritti di Kant* (Nápoles 1920); Id., *Kant precritico* (Turín 1924); Heimsoeth, H., *Studien zur Philosophie. I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen* (Colonia 1955); Heidegger, Martín, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn 1929); trad. esp., *Kant y el problema de la Metafísica* (México-Buenos Aires 1945); Jansen, B., *Die Religionsphilosophie Kants* (Berlín 1929); Jones, William Thomas, *Morality and Freedom in the Philosophy of Immannuel Kant* (Londres, Oxford University Press, 1940); Kayser, R., *Kant* (Viena 1935); Körner, S., *Kant* (Penguin Books, 1955); Kronenberg, M., *Kant. Sein Leben und seine Werke* (Munich ^{5}1918); Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, 2 vols. (Tubinga 1921-4); Krüger, G., *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* (Tubinga 1931); Kühnemann, E., *Kant*, 2 vols. (Munich 1923-4); Külpe, O., *Immanuel Kant* (Leipzig 1907, ^{5}1921); Id., *Kant*. Trad. española (Barcelona 1925; ^{2}1929); Lacroix, J., *Kant et le Kantisme* (París 1966); Lachière-Rey, P., *L'idéalisme kantien* (París ^{2}1950); Lehmann, G., *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft* (Berlín 1939); Lindsay, A. D., *Kant* (Londres 1934); Litt, Teodoro, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt* (Leipzig 1930); Lombardi, F., *La filosofia critica. La formazione del problema kantiano* (Roma 1943); Lotz, B., *Kant und die Scholastik heute* (Munich 1955); Lugarini, C., *La logica trascendentale di Kant* (Milán 1950); Marc-Wogau, K., *Untersuchungen zur Raumlehre Kants* (Lund 1932); Id., *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft* (Uppsala 1938); Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique*, 5 vols. (Brujas 1923-46), cah.3 y 5; Massolo, A., *Introduzione all'analitica kantiana* (Florencia 1946); Mathieu, V., *La filosofia trascendentale e l'«Opus postumum» di Kant* (Turín 1958); Id., *Studi Kantiani degli ultimi venti anni (1945-65)*, en *Cultura e Scuola* (1966) p.98-106; Menzel, P., *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung* (Berlín 1952); Merser, A., *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften* (Leipzig 1929); Id., *I. Kants Leben und Philosophie* (Stuttgart 1924); Miller, O. W., *The Kantian Thing-in-Its self or Creative Mind* (Nueva York 1956); Natorp, P., *Kant uber Krieg und Frieden* (Erlangen 1924); Negri. A., *La comunità estetica in Kant* (Galatina 1957); Nink, C., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Francfurt 1930); Noll, B., *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants* (Bonn 1946); Oggioni, E., *Kant empirista* (Milán 1947); Ortega y Gasset, J., *Kant. Reflexiones de Centenario* (Madrid 1924); Id., *Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»* (Madrid 1924-29); Pareyson, L., *L'estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant* (Turín 1950); Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience: a Comentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols. (Londres ^{2}1952); Id., *The categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (Londres 1948); Paulsen, F., *Kant. Sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart ^{6}1920); Pellegrino, U., *L'ultimo Kant* (Milán 1957); Rábade Romeo, Sergio, *Experiencia y límites del conocimiento objetivo en Kant*: Anales del Seminario de Metafísica (Univ. de Madrid 1967) p.83-114; Reininger, R., *Kant, seine Anhänger und Gegner* (Munich 1923); Rickert, H., *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (Tubinga 1924); Riehl, A., *Kant und seine Philosophie* (Berlín 1907); Id., *Der philosophische Kritizismus* (Leipzig ^{3}1924); Ross, Sir D., *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the «Grundlagen zur Metaphysik der Sitten»* (Oxford 1954); Rotta, P., *Kant* (Brescia 1953); Ruyssen, T., *Kant* (París 1909); Santinello, Giovanni, *Metafisica e Critica in Kant* (Bolonia 1965); Scaravelli, L., *Saggio sulla categoria kantiana della realtà* (Firenze 1947); Scheenberger, G., *Kants Konzept des Moralbegriffs* (Basilea 1952); Schilpp, P. A., *Kants Prekritical Ethics* (Chicago 1938); Sentroul, Ch., *Kant et Aristote* (París 1913); Id., *La philosophie religieuse de Kant* (Bruselas 1912); Simmel, G., *Kant.* (Munich ^{5}1921); Smith, A. H., *Kantian Studies* (Oxford 1947); Smith, N. K., *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»* (Londres ^{2}1930); Sourian, M., *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant* (París 1926); Specht, E. K., *Der Analogiebegriff bei Kant*

glo XIX y siglo XX. En este sentido ya no se le puede considerar como final del desarrollo de la filosofía del siglo XVIII. El abre una era nueva, un nuevo enfoque y estilo en el filosofar moderno, que va a ser desarrollado por muy distintos caminos en el siglo XIX y hasta nuestros días. O al menos ha de ser tomado como base y tenido en cuenta para las sucesivas reacciones y nuevas posturas del pensamiento posterior. Como señalaba el P. Maréchal:

> La crítica kantiana ha modificado profundamente el terreno de la filosofía moderna. Todos los filósofos posteriores se pueden llamar tributarios en cierto modo de Kant. Unos por influencia directa, otros indirectamente; todos, por lo menos, por la necesidad de afrontar los nuevos problemas suscitados por él y de organizar sobre bases nuevas la defensa de las posiciones antiguas (*Point de départ de la Métaphysique*, cahier III. Introd.).

No es que Kant haya establecido una ruptura con toda la filosofía precedente. Al contrario, es hijo de su tiempo y recibió la formación e influencia de las tendencias filosóficas dominantes en su época de la Ilustración. Estas eran el *racionalismo* de Leibniz y Wolff, que aspiraba a construir una filosofía *more geometrico*, en divorcio completo con la experiencia; y, por otra parte, el *empirismo* de Locke y Hume, que, en oposición y crítica certera de la actitud racionalista y dogmatista, puso de manifiesto la vacuidad de todo conocimiento que no se apoye en la experiencia sensible; pero, a su vez, tiene el gravísimo defecto de no reconocer más fuente de conocimiento que los sentidos, con lo cual cierra la puerta a toda explicación de la universalidad y necesidad de nuestras ideas y de toda ciencia. Su término es el escepticismo de Hume.

Kant prestó su adhesión a las premisas de ambos sistemas, lo mismo que a la concepción de la ciencia física y matemática de Newton, tenida por él como evidente conquista del espíritu humano. Pero, en vista de la oposición irreductible entre ambas sentencias, intentó superarlas con un examen más riguroso

und Hegel (Colonia 1952); STUCKENBERG, J. H. W., *The Life of Immanuel Kant* (Londres 1882); TEALE, E., *Kantian Ethics* (Oxford 1951); TROILO, ERMINIO, *Kant* (Milán 1939); VAIHINGER, H., *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols. (I, 1881; II, 1892) (Stuttgart [2]1922); VANI-ROVIGHI, SOFIA, *Introduzione allo studio di Kant* (Milán, Marzorati, 1945). Trad. esp., *Introducción al estudio de Kant*, de RAMÓN CEÑAL (Madrid 1948); VLEESCHAUWER, H. J. DE, *L'évolution de la pensée kantienne. Histoire d'une doctrine* (París 1939); ID., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols. (Amberes 1934-7); VORLÄNDER, K., *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* (Leipzig 1911; [2]1924); VUILLEMIN, J., *L'héritage Kantien et la révolution copernicienne* (París 1954); ID., *Physique et métaphysique kantienne* (París 1955); WALLACE, W., *Kant* (Oxford 1882); WARD, I. K. (Londres 1923); WEBB, C. C. J., *Kant's Philosophy of Religion* (Oxford 1926); WEIL, E., *Problèmes kantiens* (París 1963); WELDON, T. D., *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason* (Oxford 1945); WUNDT, M., *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart 1924); ID., *Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie* (Stuttgart 1924).

de los conocimientos de toda filosofía y de la ciencia, es decir, con la *crítica* radical de las posibilidades del conocimiento humano, de los límites en que ha de moverse la razón en todo el ámbito del saber, creando su nueva filosofía criticista y subjetivista. El resultado fue no salvar ambas posturas, racionalista y empirista, que en la forma a que habían llegado en la Ilustración y aceptada por Kant eran irreconciliables, sino la reflexión irremediable del análisis e indagación filosófica hacia la autoconciencia o la razón pura como fuente primordial del conocimiento.

Surgió así su original y artificioso sistema de criticismo idealista y trascendental. Sólo la metafísica tradicional había salvado, en principio y en su justo valor, las dos fuentes esenciales del humano saber, la razón universalizadora y captadora de las esencias y la experiencia de los sentidos, aunándolas y conciliándolas en la dirección natural y realista de la filosofía del *ser* para penetrar sus inmensas riquezas. Mas la flexión falsamente criticista del sistema de Kant hacia el sujeto o el *a priori* como fuente propia del conocer, ha derivado tanto lo racional auténtico como lo empírico hacia un idealismo vacío de la experiencia.

El sistema de Kant fue llamado en seguida por uno de sus primeros críticos (en el «Periódico de los sabios», de Gotinga, 13-1-1782) un «idealismo trascendente o superior». Kant, al enfrentarse a su crítico, acepta la denominación en el sentido de *idealismo crítico*, para distinguirlo del idealismo dogmático de Berkeley y del idealismo escéptico de Descartes *(Prolegómenos*, Apéndice). Y como tal idealismo trascendental lo ha defendido en numerosos lugares de sus obras; v. gr., en su *Crítica (Dialéctica trascendental* c.2 sec.6); tal debe ser, pues, la mejor apelación de su filosofía. El *criticismo* idealizante o trascendental de Kant es el fermento que ha *transformado radicalmente* la filosofía moderna. No sólo ha dado origen a los sistemas inmediatos del idealismo alemán, sino que imprime su carácter—por influencia más o menos directa o por su reacción indirecta, como decía Maréchal—a todo el pensamiento de los siglos XIX y XX.

Sin duda, lo menos acertado de Kant fue su pretensión anunciada de establecer sobre bases sólidas una filosofía perfecta y acabada, de modo que fuera por todos aceptada, como la matemática o las ciencias. En la era postkantiana, la disgregación de la filosofía, dispersa en multitud abigarrada de tendencias y sistemas contrapuestos que siembran el desorden y confusión de ideas, es mayor que antes. Y aun no fueron

muchos los que siguieron en su integridad el sistema de Kant, al que pronto se le señaló como reproche que mantiene todavía los esquemas, términos y planteamientos de la lógica y metafísica escolásticas (a través de Wolff y Baumgarten) en una construcción artificiosa que no responde a las nuevas ideas. Pero la pretensión se verificó en parte en cuanto al *cambio de dirección* que imprime al pensamiento filosófico, y que estriba justamente en dicho criticismo y subjetivismo. Nadie después de Kant se cree autorizado a construir una filosofía sin plantearse primero el problema crítico sobre el valor y alcance de nuestros conocimientos, investigando sobre todo en el sujeto cognoscente la fuente primordial y características de nuestro conocer. Las sucesivas teorías bucean incansablemente en, pozo insondable de la relación sujeto-objeto en el pensamiento, vuelven y retornan mil veces sobre la teoría del conocimiento, dando casi siempre prioridad al sujeto o autoconciencia, con el olvido de la objetividad en sí, es decir, con resabios del *a priori* o método trascendental kantiano.

El *espíritu crítico*, subjetivista y escéptico, que se inició en Descartes y culminó en Kant, es el signo predominante de la filosofía postkantiana, y aun del pensamiento y cultura modernos. Con ello va implicada la repugnancia a la objetividad realista de la filosofía clásica del ser, demolida, para la mentalidad moderna, por el martillo de la crítica kantiana, bajo la caricatura que él presentaba de la metafísica racionalista, y, a la vez, la instauración del antropocentrismo en el pensamiento actual, es decir, el retorno al yo subjetivo como centro del universo con la autonomía de la persona humana.

Tal es el sentido de la revolución efectuada por Kant en el campo de la filosofía, que se ha llamado con acierto, parodiando su frase, «revolución copernicana». La figura del filósofo se agranda así desmesuradamente ante los siglos. Ha sido llamado «el filósofo mayor de Alemania, y tal vez del mundo entero» (Kuno Fisher), el filósofo de la cultura moderna, y otros similares elogios. «La *Crítica de la razón pura* es el fundamento de toda la ciencia moderna», ha dicho Vaihinger. Cualquiera que sea nuestra valoración personal de su filosofía, se impone el hecho de que con Kant se abre una nueva era para la filosofía.

Vida.—La biografía de Kant apenas ofrece nada de espectacular y novelesco. Fue la suya una existencia tranquila, casi oscura, encerrada toda ella en la pequeña ciudad alemana del Báltico y en su universidad provinciana, como profesor excelente, intensamente dedicado al estudio y a su trabajo de reflexión filosófica. Su interés

mayor consiste en seguir las etapas de formación y desarrollo de su pensamiento.

Kant nació en Könisberg (Prusia oriental) el día 22 de abril de 1742. Su padre, modesto sillero, originario de Escocia (según otros, de Memel), que cambió en K la C de su apellido, contrajo matrimonio en 1715 con Ana Regina Renter. Inmannuel fue el cuarto de los nueve hijos. De ellos, cinco murieron de corta edad; de los otros tres, ninguno sobrevivió al filósofo. El varón, luego de estudiar teología, fue párroco de Alt-Rahden; las dos hermanas se casaron con modestos artesanos de su ciudad natal. Su madre, de quien habla siempre Kant con la mayor veneración y a la que perdió a los nueve años, pertenecía a la secta pietista, fundada por el alsaciano Spener en Francfort (1670) como reacción contra el formalismo luterano y con inclinación al sentimiento, la caridad y la piedad. Ella fue la que le educó en un ambiente de religiosidad pietista y le inspiró sobre todo un profundo sentido moral. También su madre cuidó de que recibiese esmerada educación. Valiéndose de su amistad con su consejero espiritual, el teólogo F. A. Schulze, le hizo entrar a los ocho años en el *Collegium Fridericianum*, regentado por éste.

Kant estudió durante ocho años (1732-1740) en este centro, donde adquirió una sólida formación en humanidades, llegando a dominar el latín, en el que escribía sin dificultad y citaba versos de autores clásicos. Bajo la dirección de su protector recibió una educación pietista y liberal. Era Schulze teólogo pietista y, a la vez, racionalista, que trataba de conciliar ambos extremos. Kant supo apreciar más tarde las buenas cualidades de los pietistas sinceros. Pero reaccionó vivamente contra la disciplina rigurosa del colegio y la minuciosidad de las prácticas de religiosidad externas, las cuales le causaron gran disgusto y contribuyeron a alejarle de la religión. No obstante, siempre conservó la fe en Dios, al margen de la Iglesia y de la práctica religiosa.

A los dieciséis años (1740) ingresó en la Universidad. Asistió a las lecciones de teología de Schulze, pero estudió con preferencia filosofía, ciencias naturales y matemáticas bajo la dirección de Martin Knutzen, filósofo wolffiano, profesor de lógica y metafísica y gran admirador de Newton. Este le inició no sólo en la filosofía de Wolff, sino también en la ciencia física, astronomía y matemáticas. En la biblioteca de su maestro, que tenía a su disposición y pudo usar ampliamente, Kant adquirió buen conocimiento de la ciencia newtoniana, de la que recibió fuerte influencia. Su entusiasmo por las ciencias físicas, que en seguida se manifiesta en numerosos escritos, no decayó en toda su vida.

Tuvo que precipitar la terminación de sus cursos universitarios (1740-46) por fallecimiento de su padre (1746), cuando Kant contaba veintidós años. Huérfano y pobre, para ganarse la vida hubo de dedicarse a dar lecciones a hijos de familias prusianas. Durante nueve años ejerció este oficio de preceptor particular en distintos

lugares de las cercanías de Könisberg. Fue el sólo período en que residió fuera de su ciudad natal.

Vuelto a Könisberg en 1755, obtuvo el título de doctor en filosofía, presentando la disertación *De igne*, y defendió la tesis de habilitación *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, que con otros escritos venía con anterioridad preparando. En el mismo año 1755 comenzó a enseñar como *Privatdozent* en la Universidad.

Quince años iba a durar este período de su vida como profesor auxiliar (1755-1770). Es el llamado generalmente «período precrítico». Fueron unos años fructíferos, en que Kant trabajó sin descanso. Acumulaba un número ingente de lecciones, 16 a 20 semanales, que completaba con otras particulares para apoyar su precaria situación financiera. La enseñanza versaba sobre gran variedad de materias. En diversos tiempos leyó no sólo lógica, metafísica, filosofía moral, antropología, sino también física, matemáticas, geografía, pedagogía y mineralogía. En su función de lector se atenía a la regla de exponer libros de texto, y en metafísica utilizaba la obra de Baumgarten; pero no dudaba en apartarse de los textos, criticarlos y amenizar sus lecturas con aguda reflexión e ingenioso humor. A ello se añade el ingente trabajo de composición de numerosos trabajos que en este período precrítico publicó, y que reflejan las diversas etapas de formación de su pensamiento.

En ellos se comprueban también las diversas influencias filosóficas que fue recibiendo. En pos del racionalismo dogmático de Leibniz y Wolff y del entusiasmo por Newton y las ciencias físicas, pasó por una fase semiempirista con la lectura de Locke y Hume. La *Inquiry*, de Hume, era traducida al alemán en 1756, y Kant, que ignoraba el inglés, sólo conoció esta traducción sin llegar a leer el *Treatise* del mismo. La lectura de Hume, hacia 1762, despertó a Kant, según confiesa, de su *sueño dogmático*, haciéndole dar a sus investigaciones «una dirección completamente nueva» (*Prolegómenos*, Prefacio). A esta influencia empirista hubo de sumarse la de los sentimentalistas ingleses y franceses. En el programa de estudios de 1765 anuncia el curso sobre «ética de Hume Shaftesbury y Hutcheson». Rousseau sobre todo, que publicaba el *Contrato social* y el *Emilio* en 1762, y Kant pudo leerlos hacia 1765, le entusiasmó por sus doctrinas sobre la conciencia moral, fuente de la ley y del bien. Y más aún por las ideas liberales de la autonomía y libertad del hombre, bases de la ética kantiana.

En estos años de su docencia como auxiliar, Kant se había ganado un prestigio y popularidad merecidos como profesor. Pero sólo en 1770, a los cuarenta y cinco años, obtuvo el nombramiento de profesor ordinario de lógica y metafísica, luego de haber sido requerido por las Universidades de Erlangen y Jena. Entonces hubo interés en retenerle en Könisberg. Su vida quedó definitivamente asegurada y, liberado ya de estrecheces económicas, pudo dedicarse con holgura a una reflexión profunda y a la gestación lenta de su sistema. El año 1770 es también el de la transición de Kant al

«período crítico», en que da muestras de haberse fijado en la actitud inconmovible de su filosofía crítica. Sobreviene luego la «década del silencio», pues durante once años no publicó nada—apenas una crítica al estudio de Moscató y cartas—, dedicándose a la meditación y elaboración de su pensamiento y limitándose a redactar notas preparatorias. Así hasta la publicación, en 1781, de su primera grande obra, la *Crítica de la razón pura*. Contaba entonces cincuenta y siete años. A ella siguieron, en apretada sucesión, sus otras obras mayores. En su docencia continuó usando los textos wolffianos para la filosofía y prosiguió también la lectura de materias no filosóficas, de las cuales la antropología y geografía física se hicieron más populares. Tenía la convicción de que los alumnos debían dar ancho campo a los conocimientos de experiencia como base de recta teorización filosófica.

Con el título de profesor ordinario, Kant se asentó también de modo definitivo en la pequeña Universidad de su ciudad natal. Como su figura científica se acrecentaba, el ministro prusiano Zedlitz, que sentía por él admiración, le ofreció en 1778 una cátedra en la Universidad de Halle, la más importante del reino. Kant rehusó la importante oferta con la consiguiente fama y provecho material. Sentía repugnancia al cambio, prefiriendo la tranquila paz de su modesta cátedra y ciudad. En ella sólo llegó a alcanzar títulos académicos: fue miembro del Senado, rector de la Universidad (1786) y decano de filosofía (1792). Más tarde fue nombrado miembro de las Academias de Berlín (1786), de la de San Petersburgo (1794) y de la de Viena (1798).

Un solo episodio vino a turbar la metódica y sencilla vida del filósofo. El rey Federico Guillermo II, sucesor de Federico el Grande, había restringido la libertad de imprenta, sometiendo a censura previa las publicaciones de carácter religioso. Con motivo de la segunda edición (1794) de la *Religión dentro de los límites de la razón*, y pese a haber obtenido la censura previa, recibió Kant severa carta del ministro Wöllner (14-10-1794), en la que expresaba el desagrado del rey por las ideas contenidas en el escrito, que desfiguraban y despreciaban principios fundamentales de la Escritura y el cristianismo, y le prohibía enseñarlas en adelante bajo pena de sanciones. Kant, en su respuesta, declinó retractar sus opiniones, pero prometía atenerse al veto. Así lo cumplió, no explicando más cursos de religión. Pero, a la muerte del rey y restauración de la libertad de imprenta, se consideró desligado de la prohibición y publicó uno de sus últimos escritos, *El conflicto de las facultades* (1798), en que reivindica la libertad de expresión y discute la relación entre la teología, la filosofía y la razón crítica.

En 1797 Kant hubo de abandonar la cátedra a causa de su vejez. En los últimos años cayó en debilidad senil, que le privó gradualmente de sus facultades. Por la noche tenía sueños alterados y grandes turbaciones por el día. No obstante, siguió trabajando febrilmente (1799-1803), redactando 13 cuadernos de notas para una obra de revisión de su sistema que debía titularse *Sistema de*

la filosofía pura (publicada como *Opus postumum* por E. Adickes en 1920). Los últimos meses de su vida fueron la triste existencia de un autómata indiferente, cuando no desesperado. Había perdido la memoria, la palabra y hasta la vista. Tras una lenta agonía y casi momificado, murió el 12 de febrero de 1804, a los ochenta años de edad. Se le dedicaron suntuosas honras fúnebres y fue enterrado en las arcadas de la catedral.

Carácter.—Kant era pequeño de cuerpo (sólo medía 1,52 m.) y de constitución débil, enclenque y enfermizo. Tenía el tórax hundido y el hombro derecho levantado. Sin la nobleza de su frente despejada, con su pequeña cabeza cubierta de cabello rubio y sus feas facciones, hubiera resultado figura desagradable. Pero poseía un alma grande que asomaba con timidez por sus penetrantes ojos azules, y, junto con su inteligencia superior, una rara constancia de carácter y una voluntad férrea. A fuerza de orden, metódica sobriedad y sencillez, supo hacer larga y fructífera una vida de tan débil contextura corporal. Se levantaba en todo tiempo a las cinco, tomaba té y repasaba sus lecciones, que daba de siete a nueve; en invierno de ocho a diez. Después estudiaba hasta la una, hora de comer, en que tenía siempre invitados, tres o cuatro, cinco a lo sumo. Gustaba luego distraerse un par de horas con ellos, hablando de viajes, negocios..., menos de filosofía. Después daba su paseo, invariablemente a la misma hora. Era tan proverbial su regularidad, sujeta a un horario riguroso, casi mecánico, que su presencia servía a sus vecinos para poner en hora sus relojes. A las cinco estaba de vuelta y se ponía a trabajar. Amaba por encima de todo la calma y solía meditar en el crepúsculo de la tarde, descansando su mirada sobre una torre que se erguía frente a su cuarto. A las diez, tras una breve colación, se acostaba.

Era Kant afable, sincero, servicial y fiel con sus amigos, hasta tolerante con su vicioso criado Lampe, que le acompañaba con el paraguas en sus paseos. No le faltaba tampoco trato social, aunque restringido por la dura disciplina de su trabajo, y entre sus amistades son conocidos mercaderes, empleadas, algún banquero. Vivió siempre soltero, como muchos otros filósofos. «Cuando podía necesitar una mujer, no podía alimentarla; y cuando la podía alimentar, no la necesitaba». Tampoco se le conocieron amigas. El sentimiento parece ser lo que más faltaba en su alma. Le impacientaban los oradores y no mostraba ninguna simpatía por el arte. Odiaba la música, que calificaba de locura, porque le impedía hablar mientras se ejecutaba. Pues, si bien de voz tan débil que no se le oía más allá de cinco metros, era de fácil conversación y pasaba horas hablando sin cansarse.

De acuerdo con sus principios, Kant tenía a menos el sentimiento; y en él predominó la razón y el sentido moral sobre lo sentimental. Esa conciencia moral, como rígido sentido del deber, con las ideas de orden y método, parecen ser el rasgo más saliente de su carácter. Asimismo carecía de todo sentimiento religioso,

pues vivió alejado de toda práctica cristiana y sólo por razones sociales asistía a algún servicio de iglesia. Incluso manifestó en sus escritos desprecio por el culto y oración a Dios, así como por cualquier experiencia mística. Su única devoción era el respeto profundo a la ley moral. Y aunque su fe en Dios fue sincera, su espíritu racionalista sólo se acercaba a El a través de la conciencia de la obligación moral. De igual manera que fue un gran teórico del sentimiento estético sin experiencia de la música, así pudo escribir de filosofía de la religión sin experiencia de la piedad religiosa; hasta llegó a escribir a un amigo que el avance en la bondad moral va acompañado del abandono de la oración.

No obstante su rígida conducta moral, su honradez y respeto a los demás, Kant amaba más su existencia independiente, la autonomía de su vida y quehacer filosófico que cualquier tipo de relaciones íntimas, de estrecha vinculación afectiva y familiar. Es lo que le mantuvo alejado del matrimonio. También parece que medió indiferencia y frialdad en sus relaciones con los hermanos, aun con las propias hermanas. Pero no dejó de ayudarles, y, sin ser nunca rico, asistía regularmente a cierto número de pobres. Su deseo de independencia logró satisfacción cuando, en 1783, pudo comprarse una casa propia, donde invitaba a comer a sus amigos. El mismo afán egoísta de bastarse a sí mismo debió de llevarle a economizar con exceso su dinero. Al morir dejó a sus parientes pobres la considerable suma de 27.000 táleros.

El interés que mostró Kant por la vida y relaciones humanas, la cultura, los hechos sociales y los acontecimientos públicos, era más bien teórico e imaginativo, siempre «racional» y en lo universal. Es proverbial que nunca viajó ni salió de la provincia báltica de Könisberg, y se duda que visitara su playa. Pero su lectura más grata, junto con las materias filosóficas, fueron los libros de geografía y descripciones de viajes. Fue el primer autor de una «geografía física» y escribió sobre astronomía, ciencias naturales y medicina. Estaba muy informado de la cultura y costumbres de los pueblos. Se interesaba asimismo por los acontecimientos políticos de su tiempo. Mostró especial simpatía por los americanos en la guerra de la Independencia, y más tarde con el ideal de la Revolución francesa. Cuando estalló ésta, expresó su regocijo, aunque después condenó sus excesos. Es por esa época cuando se le vio alterar el itinerario habitual de su paseo diario para ir al encuentro del correo de Francia. La lectura de los escritos de Rousseau había orientado su concepción política en una radical dirección liberal. Se inclinaba hacia el republicanismo, sin disentir de una limitada monarquía constitucional. Pero era opuesto por temperamento a toda guerra y violencia. Su ideal de *la paz perpetua* nada tenía que ver con el militarismo prusiano.

En cuanto al carácter literario de sus obras, bien conocido es su estilo difuso, oscuro y difícil. Ha sido calificado su estilo literario de «deplorable». La preocupación del filósofo se centra en seguir con todo rigor el hilo del laborioso y abstracto razonamien-

to de su razón pura, sin prestar atención a la forma. El mismo se dio cuenta que, por el fondo y la forma, su primera *Crítica* se hacía bastante ininteligible en su tiempo, y para su aclaración escribió los *Prolegómenos*. Kant inaugura así el modo de pensamiento y expresión sutil, nebuloso y alambicado, aunque de profunda y personal reflexión filosófica, de los idealistas alemanes.

Por otra parte, el tesón de su voluntad lo extendía Kant a sus ideas. Sostenía ciertas convicciones hasta con terquedad. Cuando imaginaba una teoría más o menos *a priori*, la defendía sin sufrir que le contradijeran. En 1798 afirmó que Napoleón no iría a Egipto, sino a Portugal, y, a pesar de los hechos y los comunicados oficiales, no se quiso retractar. Esto le ocurría con otras peregrinas opiniones por él sustentadas sobre la física de su tiempo. Y bien sabido es con qué tenacidad reafirmó y defendió su sistema hasta los últimos escritos contra sus contradictores [1].

Obras.—Las obras de Kant se dividen en dos grupos, correspondientes a los dos períodos de su actitud filosófica: precrítico y crítico.

1. *Período precrítico*.—Recorre la primera etapa de su pensamiento, en que Kant está de lleno dentro de la ciencia de la Ilustración. En él sigue fundamentalmente la filosofía racionalista de Leibniz y Wolff, y tiene aún por posible la metafísica enseñada por éstos, prestando adhesión a los objetos metafísicos. Pero, bajo la influencia de las sucesivas lecturas de los empiristas ingleses, sobre todo de Locke y Hume, y de Rousseau, surge en él la crítica del racionalismo y se determina la orientación al empirismo y criticismo, pasando incluso por una fase semiescéptica. El deslinde puede hacerse hacia el 1769-70.

Este período precrítico suele subdividirse en dos etapas: Una que llega hasta 1760, en que prevalece su interés por las ciencias naturales; en la segunda se vuelve ya predominantemente a trabajos filosóficos. Enumeremos los principales, dando alguna idea de su contenido.

a) La primera etapa comienza con el escrito de Kant estu-

[1] En cuanto a las fuentes doctrinales, las lecturas de Kant se limitaban al entorno inmediato de su tiempo. Conocía bien la filosofía racionalista de la Ilustración (Newton, Leibniz, autores ingleses y franceses) y otras obras de la época, pero no conocía directamente la filosofía antigua. De Platón y Aristóteles manejaba unos esquemas hechos, aprendidos en los pequeños manuales escolares. Tampoco tenía conocimientos directos de la filosofía escolástica sino a través de aquellas obras del racionalismo. Es seguro que nunca leyó la *Suma* de Santo Tomás o algún otro escolástico, cuando Leibniz y Wolff habían leído a Suárez. En cuanto a la religión y teología católicas, su información era muy superficial y deficiente. Apenas pasaba de su formación de colegio, olvidada hace muchos años, y de los conocimientos y opiniones generales sobre el catolicismo en un país protestante. No era muy grande tampoco su formación en la doctrina protestante, aprendida sobre todo en la obra pietista de Schultze. No se interesaba por la exégesis ni por los *biblische Theologen*, y las fuentes cristianas de la Tradición y los Padres le eran desconocidas. Cuando hubo de redactar la obra *La religión dentro de los límites de la razón*, se procuró uno de los catecismos protestantes entonces corrientes para remozar con terminología cristiana su crítica filosófica del cristianismo, en donde están ausentes el conocimiento y sentido de lo cristiano y en que son frecuentes las confusiones de conceptos básicos. Pero aun en la filosofía los biógrafos se inclinan por que sus lecturas eran limitadas. Ya delata algo la extraña composición de su biblioteca, con mayoría de libros de geografía y viajes. No había leído a Spinoza, y al joven Fichte sólo superficialmente había leído. Cf. P. CHARLES, *Kant et le Kantisme*, en *Dict. Théol. Cath.* t.8 col.2297-2330.

diante: *Pensamientos sobre el verdadero valor de las fuerzas vivas (Gedanken von der wahren Schäztung der lebendigen Kräfte)* (1747), en que examina las pruebas de Leibniz y atribuye a cada cuerpo una fuerza independiente de la extensión. Siguieron dos ensayos también físicos: *Investigación sobre la cuestión de la causa del retraso de la tierra en su rotación alrededor del eje* (1754) y *¿Envejece la tierra?* (1754), publicados en un boletín de Könisberg. En ellos sentaba ambas tesis, del movimiento de la tierra alrededor de su eje y su progresivo envejecimiento, que preparaban el escrito siguiente.

La obra principal de este tiempo es *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels)* (1755), que apareció anónima y fue poco conocida. En ella se describe la formación de todo el sistema cósmico a partir de una nebulosa primitiva: la formación de los cuerpos celestes, de las estrellas y multiplicidad de los sistemas estelares, la causa de sus movimientos y de sus relaciones sistemáticas, hasta la comparación entre los habitantes de los diversos planetas. La hipótesis se desarrolla según las leyes mecánicas de la física newtoniana: la materia primitiva tendría ya en sí la ley que debe conducirla a la organización de los mundos y revela, por tanto, un cierto orden que permite reconocer la huella del Creador. Apunta, pues, al argumento teleológico de la existencia de Dios, el más socorrido en la metafísica escolar de su tiempo. Kant se adelanta así a la hipótesis similar formulada por Laplace en 1796 para el sistema solar. A ambos y otros varios les era sugerida la idea por la *Historia natural*, de Buffon.

En 1755 publicaba también las dos disertaciones para el doctorado y libre docencia: *De igne*, otra investigación física, y *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, en que refleja su posición de adhesión a la filosofía wolffiana y un conocimiento imperfecto de Leibniz, a quien critica su distinción entre la necesidad absoluta e hipotética, pues llevaría al contrasentido de hacer de la libertad una especie de determinismo. Admite, no obstante, el principio de identidad como primer principio, al que se reduce el de razón suficiente, llamado por Kant de razón determinante.

De 1756 son tres escritos físicos de Kant sobre los *Terremotos, Teoría de los vientos* y la *Monadologia Physica*. En este último llega Kant a un dinamismo intermedio entre Leibniz y Newton. En lugar de las mónadas leibnizianas, admite una mónadas físicas, cuerpos simples que ocupan un mínimo de espacio. Este es definido por su esfera de actividad, que impide a las mónadas circundantes acercarse más. La mónada se convierte en un centro de fuerza atractiva y repulsiva.

En 1757 publicó Kant el *Proyecto de un colegio de geografía física*, con nuevas observaciones sobre los vientos. Y en 1759, un opúsculo sobre *Movimiento y reposo* y el ensayo *Meditaciones sobre el optimismo (Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus)*. En él dis-

cute el tema suscitado por Voltaire sobre el terremoto de Lisboa y lo resuelve en favor del optimismo radical. Desde una visión del universo en su totalidad, Dios no habría podido escoger otro mundo mejor. La obra termina con un canto de exaltación del mundo y de los hombres.

b) *La segunda etapa* de este período precrítico señala la preponderancia en Kant de los temas filosóficos. Aparece ya con fuerza su racionalismo crítico y comienzan a dibujarse los temas y motivos que confluirán en su sistema.

En 1762 publica Kant *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, en que critica el valor de la lógica aristotélica y sostiene que la división de las cuatro figuras es sutileza innecesaria. La lógica debería tener por misión no complicar las cosas, sino aclararlas.

De 1763 es su notable estudio *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios (Der einzig mögliche Beweisgrund zur eine Demonstration des Daseins Gottes)*. Kant llama a la metafísica «un abismo sin fondo», «un océano tenebroso sin riberas y sin faros» (prefacio). Y critica directamente y rechaza el argumento ontológico de Descartes y Leibniz. Nada prueba, por reposar sobre una falsa idea de la existencia; es falso que la existencia enriquezca en algo el concepto de una cosa. Los demás predicados son determinaciones de la cosa; pero la existencia es la posición absoluta de la cosa en sí misma. En lo existente no hay más atributos que en lo posible. Por eso no cabe deducir de la idea del ser más perfecto posible su existencia. Con ello combate directamente el racionalismo wolffiano, que de la posibilidad de las cosas pretendía deducir su existencia. Pero la posibilidad intrínseca de las cosas supone siempre alguna existencia, porque, si no existiera nada realmente, nada sería pensable y posible (I § 2). Kant deduce así, de la existencia de las cosas reales y posibles, la de la causa de todas ellas, que es Dios. Argumento cosmológico, que es el mismo *a contingentia mundi* de la escolástica en la forma de Santo Tomás. También da valor Kant a la prueba teleológica, aunque sólo concluya en un hacedor supremo, no en el ser infinito, como ha de insistir más tarde. En todo caso, da por supuesto el principio de causalidad, con lo que se mantiene aún dentro de la metafísica clásica.

En el mismo año 1763 publica también *Ensayo de introducción del concepto de cantidad negativa en filosofía*, en que prosigue la crítica del intento de Wolff de reducir las verdades de hecho a las verdades de razón, a propósito de la diferencia que hay entre la simple oposición lógica y la oposición real. Con ello refuerza la distinción entre el dominio del pensamiento lógico y el dominio de la realidad. Asimismo, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, en que Kant intenta distinguir, desde el aspecto psicológico, lo sublime y lo bello; el primero conmueve y exalta, y el segundo atrae y arrebata. Se refleja el influjo de Shaftesbury al establecer como fundamento moral «el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana».

En 1764 apareció la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, presentado al concurso de la Academia de Berlín. Kant insiste en las diferencias entre el método matemático y el de la filosofía, determinadas por la diferencia de sus objetos. Con todo, la certeza de la metafísica debe ser la misma que la de las matemáticas; y la filosofía debe llegar a esta certeza con un procedimiento similar de análisis de la experiencia y reducción de los fenómenos a reglas y leyes. Es decir, la filosofía debe hacer propio el método que Newtón empleó en las ciencias. En el fondo, pues, Kant es partidario de la aplicación del método matemático a la filosofía. Y sobre esa base ilustra los fundamentos de la teología natural. Puesto que la existencia es un concepto empírico, debe existir algo sin lo cual nada es posible y nada puede ser pensado. Este es un ser necesario. Es una repetición del anterior argumento de la existencia de Dios, y Kant sigue aún adherido al realismo metafísico. Pero como fundamento del conocimiento moral propone, siguiendo a Hutcheson, el «sentimiento moral».

De 1765 es el trabajo de orientación *Programa de los cursos para el semestre 1765-66*, que refleja ya su alejamiento del dogmatismo racionalista y una inclinación clara a los empiristas ingleses. Es necesario no ya aprender filosofía, sino aprender a filosofar. El método de la enseñanza filosófica debe ser el de investigación de la naturaleza, como lo hacen, aunque defectuosamente, Shaftesbury, Hutcheson y Hume. El trabajo más significativo de esta separación es la obra, de 1766, *Sueños de un visionario aclarados por los sueños de la metafísica (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik)*, en que revela una actitud escéptica respecto del racionalismo y apunta su plan de buscar nuevo fundamento a la metafísica en la experiencia. Es una sátira burlesca del teólogo sueco M. Swedenborg, quien pretendía ponerse, por una experiencia íntima, en relación directa con el mundo de los espíritus. La metafísica de Wolff y Crusius es comparada a las fantasías de este visionario. Los metafísicos que hablan de realidades espirituales deben tener una experiencia directa de ellas o, de lo contrario, contentarse con predicados negativos y una mera ignorancia. Pero, en el primer caso, no se distinguen de los ilusos y visionarios, que construyen un mundo de idealidades con la fuerza mágica de algunas palabras y vanos conceptos. Porque la realidad de los espíritus no cae bajo la experiencia, ni puede demostrarse, por lo que debe excluirse de la metafísica. Esta, para ser científica, debe consistir en determinar *los límites del conocimiento impuesto por la naturaleza de la razón humana* (II § 3). Kant acepta ya aquí el empirismo de Hume, pues añade que las nociones de causa y efecto, de fuerzas y acciones, se sacan de la experiencia y no tienen valor en el plano espiritual. Y ha tocado así al núcleo de su pensamiento crítico, que también aplica al mundo moral. Apunta, en efecto, que la moral es autónoma y no depende ya de principios metafísicos, como la inmortalidad del alma, los premios o castigos de la otra vida. Estos principios

morales no son premisas demostradas por metafísica, sino se aceptan «por fe moral», o un sentimiento natural de la vida virtuosa.

El breve ensayo de 1768, *Primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio*, marca también esta transición. Kant acepta la idea del espacio absoluto de Newton, «que posee realidad propia independientemente de la existencia de toda materia». Pero abriga dudas sobre la realidad objetiva de tal espacio independiente. Al final observa que este espacio absoluto no es objeto de una percepción externa, sino un concepto fundamental que hace posible esta percepción.

Por fin, en la *Disertación* de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, presentada como disertación inaugural como profesor titular de lógica y metafísica, esboza ya bastantes líneas fundamentales de su filosofía crítica. Kant acusa al racionalismo de Leibniz y Wolff de haber sembrado la confusión entre las nociones inteligibles y las percepciones sensibles. Pero la distinción entre conocimiento sensible e intelectual es fundamental en filosofía y no puede reducirse a mera distinción lógica. El primero es debido a la receptividad o pasividad del sujeto, y tiene por objeto *el fenómeno*, es decir, la cosa tal como aparece al sujeto; el segundo procede de una facultad del sujeto, y tiene por objeto la cosa tal como es, en su naturaleza inteligible o como *noúmeno*. En el conocimiento sensible se ha de distinguir la materia y la forma: *la materia* es la sensación, la modificación producida en el sentido por la presencia de objetos sensibles; *la forma* es lo que coordina los *sensibilia*, aportada por el sujeto y condición de todo conocimiento sensible. Estas condiciones son el tiempo y el espacio. Estos no derivan de la sensibilidad, que los presupone, sino son conceptos singulares en los que lo sensible se hace objeto del conocimiento, y son descritos como *intuiciones puras*. «*El tiempo no es algo objetivo y real*..., sino una condición subjetiva, necesaria para coordinar las sensaciones bajo una cierta ley de simultaneidad y sucesión» (III § 14). De igual suerte, *el espacio no es algo objetivo y real*, sino subjetivo e ideal, como esquema de coordinación de los fenómenos externos en un nexo universal. Es la noción de las formas *a priori* de la sensibilidad, que va a quedar inalterable en su sistema.

En cuanto al conocimiento intelectual, también apunta Kant, aunque no plenamente, las soluciones generales de su *Crítica*. Distingue un *uso real* del entendimiento, por el que los conceptos de las cosas y de sus relaciones son *datos*; y un *uso lógico*, por el cual los conceptos dados son subordinados y unificados entre sí. El uso real no elimina el carácter sensible de los conocimientos tomados de la experiencia. Los principios y leyes generales de la geometría, ciencia del espacio, no salen de los límites de la sensibilidad. Pero en la metafísica no se encuentran principios empíricos. El conocimiento intelectual, concerniente a los *intelligibilia*, o los objetos que no afectan a los sentidos, no dispone de intuición apropiada, y sus principios *a priori* son inherentes al entendimiento puro, por más que no sean innatos, sino abstraídos de las leyes ínsitas de la mente.

«*Una intuición* de los objetos inteligibles no es dada a la mente, sino sólo un *conocimiento simbólico*» (II § 10); y se obtiene por medio del raciocinio, esto es, por los conceptos generales. Así, los conceptos de sustancia, de causa, son derivados no de la experiencia sensible, sino de la mente misma con ocasión de la experiencia. ¿Qué validez tienen entonces, cuando las aplicamos a conocer realidades suprasensibles, como Dios, el alma? Kant mantiene aún que es psicológicamente posible aplicarlos a Dios y realidades suprasensibles; pero este uso daría sólo una indicación *simbólica* de Dios, no un conocimiento científico. El mismo hace esta aplicación, repitiendo la demostración de Dios dada antes: «Una totalidad de sustancias unidas entre sí por la relación de causa a efecto es una totalidad de sustancias *contingentes*, pues lo necesario no puede depender de nada. Y una totalidad de sustancias contingentes debe su unidad a la dependencia común de un único ente necesario» (§ 20).

Kant no reniega todavía de la «metafísica dogmática», pero se queda a mitad de camino. Si hubiera conocido debidamente las doctrinas de la abstracción inteligible y de la analogía tomistas, no se hubiera aferrado en el empirismo radical y fenomenista de Hume, y su indudable empuje metafísico habría derivado hacia una ontología realista. Al final de la *Disertación* vuelve sobre el problema crítico y las falacias que nacen de extender los conocimientos sensibles al campo de lo inteligible. Y llega hasta asentar que todo lo que no puede ser conocido por intuición es impensable, incluso imposible; mas no es posible alcanzar otra intuición (fuera de la intuición pura intelectual y extratemporal de *intellectus archetypus* divino) sino según la forma del espacio y tiempo, y «por esto sometemos todos los posibles a los axiomas del espacio y del tiempo» (§ 25).

2. *Período crítico.*—La transición al mismo viene marcada por esa *Disertación* del 70, en que ha «descubierto» Kant la idealidad del espacio y tiempo. Ello a consecuencia de su crisis racionalista o «despertar del sueño dogmático», con la conversión al fenomenismo de Hume, que parece haber tenido lugar el año precedente, según una alusión suya: «El año 1769 me dio una gran luz» (Das Jahr 69 gab mir grosses Licht) [2]. La actitud crítico-idealista estaba ya fijada, según declara en carta a Lambert de 1770: «Puedo lisonjearme de haber llegado, desde hace un año aproximadamente, a fijar un criterio que podrá desarrollarse, pero que, a mi entender, será inconmovible en el fondo».

Suceden entonces los diez años de silencio, en que Kant nada publicó fuera de una reseña, dos artículos de comentario pedagógico y otro sobre las razas humanas. Fueron dedicados a una lenta elaboración de su filosofía. De las fases de esta elaboración ha dejado constancia el filósofo en la correspondencia a su discípulo Markus Herz [3]. En junio de 1771 le escribía: «Estoy trabajando en una

[2] En BENNO ERDMANN, *Reflexionen Kants* II n.4 p.4.
[3] Se encuentran dichas cartas a Herz en la edición crítica *Gesammelte Werke* X p.97; a Lambert, p.122ss.

obra con el título *Los límites de la sensibilidad y de la razón*, la cual debe tratar no sólo de los conceptos y de las leyes fundamentales que conciernen al mundo sensible, sino que debe ser también un esbozo de lo que constituye la doctrina del gusto, de la metafísica y de la moral». La nueva obra debía reunir, pues, en la mente de Kant el tema de las tres *Críticas*. Antes, en la carta citada a Lambert, describía este trabajo como simple extensión de su *Disertación* a modo de «fenomenología general», como «propedéutica a la metafísica». Pero en seguida optaba por una obra independiente. De nuevo, en carta de 21-2-1772, daba el título definitivo de la obra: «Puedo ahora presentar una *Crítica de la razón pura*, que trata de la naturaleza del conocimiento, tanto teorético como práctico, en cuanto puramente intelectual. De la primera parte, que trata primero de las fuentes de la metafísica, su método y sus límites, luego de los principios puros de la moralidad, publicaré lo que se refiere al primer tema dentro de tres meses». Kant no cumplió su promesa, aun en lo que se refiere a la primera *Crítica*, hasta después de nueve años. En cartas sucesivas a Herz justifica sus retrasos con la dificultad del tema y la necesidad de alcanzar primero una visión de conjunto del sistema.

Por fin apareció la *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft)* en 1781. En carta a Mendelssohn (16-8-1783) declaraba que con ella llevó a término «el fruto de una meditación de doce años en cuatro o cinco meses, casi al vuelo, poniendo, sí, la máxima atención en el contenido, pero con poco cuidado de la forma». Es la obra capital que abre la serie de las grandes obras de Kant. Pronto se percató de que era mal comprendida y que muchos se quejaban de su oscuridad. Por ello publicó los *Prolegómenos a toda metafísica futura (Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik)* (1783), obra breve, designada por él no como suplemento, sino como una especie de introducción, justificación y aclaración de la *Crítica*. En 1787 publicó la segunda edición de la *Crítica*, con notables variaciones y adiciones sobre todo en lo referente a la deducción trascendental.

En seguida Kant volvió a la redacción de la parte práctica o moral de su sistema. En 1785 apareció *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, como introducción y propedéutica a su segunda grande obra, *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)* (1788). Viene luego la tercera, *Crítica del juicio (Kritik der Urteilskraft)* (1790), que abarca los problemas fundamentales de los juicios y sentimientos y contiene la estética y teología de Kant. Las otras obras básicas vinieron a completar la doctrina moral-religiosa y jurídica de Kant: *La religión dentro de los límites de la mera razón (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)* (1793); el popular ensayo *Sobre la paz perpetua (Zum ewigen Frieden)* (1795); *Metafísica de las costumbres (Metaphysik der Sitten)* (1797), con sus dos partes: *Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho* y *Fundamentos metafísicos de la teoría de la virtud*. Puede completarse esta produc-

ción básica con la obra *Antropología desde el punto de vista pragmático* (1798).

En los mismos años en que aparecían sus obras mayores, Kant publicaba otros artículos, opúsculos y aclaraciones de su pensamiento. Cabe mencionar especialmente: *Ideas para una Historia general desde el punto de vista cosmopolita* (1784); *Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana* (1786); *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786); *Sobre el fanatismo* (1790); *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en Teodicea* (1791); *El fin de todas las ciencias* (1794); *El conflicto de las facultades* (1798); *Prólogo* a un escrito de Jachmann (1800), en que polemiza contra la mística, que pretende valer como experiencia suprasensible. Otros escritos de lecciones de Kant fueron publicados por sus discípulos: *Lógica* (1800, publicada por Jäsche); *Geografía física* (1802, por F. T. Rink); *Pedagogía* (1803, por Rink).

En los últimos años de su vida (1796-1803) trabajaba Kant febrilmente en la preparación de una obra: *Paso de la metafísica de la naturaleza a las ciencias*. En su opinión debía llenar una laguna en su filosofía y tratar de la construcción de la experiencia. Pero quedó sólo en una colección fragmentaria de notas, publicadas parcialmente por Reicke en 1882, y de modo completo por E. Adickes, en 1920, como *Opus postumum* (forman los tomos XXI-XXII de la edición crítica de la Academia de Berlín). Más que una obra sistemática, comprendiendo «la filosofía trascendental como sistema de conocimiento sintético por conceptos *a priori*» que fundamentara la posibilidad de la totalidad de la experiencia, según pretendía Kant, es considerada como insistente repetición de las ideas de la razón pura, y obra marcada de senilidad, si bien no faltan en ella atisbos de su genio. Después de su muerte se editaban diversos cursos de *Lecciones* tomadas de los cuadernos de sus discípulos. A ello se añadió el *Epistolario*, recogido en la edición crítica de la Academia de Berlín.

1. La «Crítica de la razón pura»

Siguiendo la división general kantiana de las facultades del alma (al menos como principios de acción) en conocimiento, voluntad y sentimiento, el *sistema* de Kant se divide en tres partes, a las que dedicó cada una de sus tres *Críticas*: la *Crítica de la razón pura*, que analiza el saber teórico; *Crítica de la razón práctica*, que investiga el saber práctico, o la ética; *Crítica del juicio*, que estudia el juicio estético y teleológico. Las otras obras menores pertenecen, de una u otra manera, a estas tres partes.

La primera comprende su pensamiento fundamental, y su solución crítica se aplica a las demás partes de la filosofía. Tratemos de reflejarlo con más detalle.

Introducción. Posición del problema crítico.—Kant presenta este planteamiento crítico en el *Prólogo (Vorrede)* que antepuso a su *Crítica* y en la *Introducción* a la misma. Aquel prólogo es doble: uno breve, de la primera edición; el otro, de la segunda edición, es más extenso y desarrolla la cuestión en un contexto histórico, en el estado en que se encontraba la filosofía en su tiempo. Se complementan con los análisis paralelos de la Introducción de los *Prolegómenos.*

En estos textos se patentiza cómo la orientación y solución crítica de la filosofía de Kant fue determinada por la influencia decisiva del empirismo de Locke y Hume. Pero esta influencia venía injertada en la corriente que constituía la estructura fundamental del ideario de Kant, que era el racionalismo wolfiano. Las numerosas indicaciones a estas fuentes lo muestran claramente. De Hume recibió «el haber salido hace ya muchos años del *sueño dogmático* y el haber dado a mis investigaciones filosóficas una dirección completamente nueva» *(Prolegómenos,* Prefacio). Es decir, junto con la concepción empirista radical de que toda ciencia se debe limitar a conocer lo dado en la experiencia, la chispa o «señal» que es la crítica de la causalidad, la cual le dio la clave para elaborar su teoría del conocimiento sintético *a priori.* Pero Kant no reniega por ello del «célebre Wolff o el penetrante Baumgarten» *(Prolegómenos,* Introducción § 3). Por el contrario, «en el futuro sistema de la metafísica debemos seguir el severo método del famoso Wolff, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio el primero el ejemplo... de cómo, estableciendo regularmente los conceptos, administrando severamente las demostraciones y evitando saltos temerarios en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia» *(C. R. P.,* Prólogo de la 2.ª ed.). Y su discípulo Baumgarten, cuya metafísica utilizará constantemente Kant en sus lecciones y a través de la cual conocía la filosofía racionalista, tenía el mérito de realizar con gran lucidez el método wolffiano de la razón fundamentadora, la cual procede buscando a cada paso el *fundamento* de sus objetos en su *posibilidad;* es decir, el procedimiento de dar por fundado y justificado un concepto cuando se demuestre de este concepto su posibilidad o la falta de contradicción interna. Kant, que asimiló este procedimiento puramente racional y lógico, entrevió pronto su fallo: que la posibilidad no puede ser entendida en el aspecto puramente lógico-formal, como simple ausencia de contradicción. El tránsito de la posibilidad a la ciencia de lo real ha de hacerse interrogando la experiencia. Pero esta experiencia la entiende en la línea radical

del empirismo inglés, y la razón no puede ir más allá de los límites de la experiencia.

Kant intenta, pues, una síntesis del racionalismo y del empirismo. Pero esta síntesis, dados los dos presupuestos opuestos de la filosofía de Wolff, dogmatista y apriorista, y del empirismo radical que limita todo conocimiento a la experiencia sensible, sólo puede abocar a un *dualismo* irreconciliable. El resultado fue su *idealismo* racionalista: la filosofía racional queda desconectada de la realidad y relegada a un análisis crítico de los límites de la razón humana en el uso de sus conceptos *a priori*[4].

Posibilidad de la metafísica.—Kant aborda directamente el problema crítico sobre esta cuestión, y todo su intento parece condensarse en la pregunta sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica. Así aparece en el doble *Prólogo* a la *Crítica*. Y al final de su *Introducción* la presenta como «problema general de la razón pura», aunque ya desdoblado en múltiples preguntas (Introd. § 6). Más generalmente aún, en los *Prolegómenos* (§ 7) aparece como primera «cuestión general: *¿Es absolutamente posible una metafísica?*»

La pregunta es justificada por la comparación del saber metafísico con las demás ciencias. Estas han encontrado pronto el camino seguro de la ciencia. Ante todo la lógica, que no ha sufrido modificación alguna esencial ni dado un paso adelante desde su construcción por Aristóteles. También la matemática «ha marchado desde largo tiempo, que alcanza al pueblo griego, por el camino seguro de la ciencia», merced a «una revolución en el método» y felices ocurrencias de sus descubridores griegos. «La física tardó mucho más tiempo en encontrar el camino de la ciencia, pues no hace más que siglo y medio que el ensayo magistral de Bacon de Verulam ocasionó en parte el descubrimiento», y los sucesivos experimentos de Galileo, Torricelli, Stahl y otros físicos que «percibieron un nuevo horizonte» la afianzaron en su propio método. En cambio, no ha pasado lo

[4] La acusación de dualidad contrapuesta y antitética, más que de síntesis superadora de racionalismo y empirismo, en el planteamiento de Kant, es comúnmente admitida y ahora ratificada desde su punto de vista por los historiadores comunistas, que citan como «valoración clara y completa de la filosofía de Kant» el siguiente texto de Lenin en su *Materialismo y empiriocriticismo* (vers. esp. [Moscú 1948] p.222-3): «El rasgo fundamental de la filosofía de Kant es que concilia el materialismo con el idealismo, sella un compromiso entre éste y aquel, *compagina en un sistema único direcciones filosóficas heterogéneas, opuestas*. Cuando admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, una cierta cosa en sí, entonces Kant es materialista. Cuando declara incognoscible, trascendente, ultraterrenal a esta cosa en sí, Kant habla como idealista. Al reconocer como única fuente de nuestros conocimientos la experiencia, las sensaciones, Kant orienta su filosofía por la línea del sensualismo, y a través del sensualismo, bajo ciertas condiciones, por la línea del materialismo. Reconociendo la aprioridad del espacio y del tiempo, de la causalidad, etc., orienta Kant su filosofía hacia el idealismo» (cf. M. A. DYNNIK y colaboradores, *Academia de Ciencias de la U.R.S.S, Historia de la Filosofía* t.2; vers. esp. [México, Grijalbo, 1965] p.37).

mismo con «la metafísica, conocimiento especulativo de la razón», la cual «no ha tenido hasta ahora el destino feliz de haber podido entrar por el camino seguro de la ciencia, no obstante ser más vieja que todas las demás y a pesar de que subsistiría aunque todas las demás tuvieran que desaparecer enteramente». No ha hecho más que andar y desandar su camino, sin hacer progreso alguno, «porque la ruta a seguir no conduce a donde se quiere». Y en lo que se refiere a la unanimidad de sus partidarios, la concordia es aún más lejana, pues unos destruyen las afirmaciones de los otros. Por ello termina Kant esa primera reflexión sobre la metafísica: «No hay, pues, duda alguna de que su *método*, hasta ahora, no ha sido más que un mero tanteo, o lo que es peor, un tanteo entre simples conceptos» (*Prólogo* a la 2.ª ed.).

Revolución copernicana.—Continúa Kant su reflexión introduciendo su idea audaz de una revolución copernicana. Hace observar que las ciencias antes enumeradas hallaron su verdadero camino por «una revolución» en sus métodos de conocer. ¿No podría suceder lo mismo en la metafísica si ensayáramos un método inverso al que ha seguido hasta ahora?

Esta inversión metódica es la siguiente: «Hasta ahora se admitía que *todo nuestro conocimiento debía ser regulado por los objetos;* pero todos los ensayos para decidir *a priori* algo sobre éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, no conducían a nada. Ensáyese, pues, una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica *admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento,* lo cual concuerda mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos que establezca algo sobre ellos antes que nos sean dados. Ocurre aquí como con el primer pensamiento de Copérnico, quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa de todas las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando, en cambio, las estrellas inmóviles» (*Prólogo* a la 2.ª ed. Trad. G. MORENTE, p.30-31).

Este pensamiento contiene ya anticipada en su línea general toda la respuesta kantiana, es decir, su *idealismo*. Su solución consiste en alterar la relación sujeto-objeto. Toda la filosofía hasta él procedía yendo de las cosas a los conceptos (realismo). Partía de que el sujeto cognoscente es capacidad de conocer algo ya constituido; lo que conocemos nos es dado en su totalidad, aunque el modo de conocerlo sea distinto al modo como

existe en la realidad. El espíritu no puede poner nada suyo en lo conocido; esa adición quitaría toda validez y objetividad al conocimiento. Pero Kant altera esta relación, pues se propone proceder de la representación conceptual a las cosas (idealismo). A esta «revolución copernicana» se refiere la «gran luz» de 1769, en que concibió la noción del *a priori*.

Tal giro idealista lo aplica Kant al conocimiento en general de la metafísica y de las ciencias, pues en seguida lo refiere a la intuición de los objetos y a los conceptos en general: «Si la intuición tiene que regularse por la constitución de los objetos, no comprendo cómo se pueda *a priori* saber algo de ella. ¿Regúlase, empero, el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición? Entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad... y admitir que los objetos, o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, en donde tan sólo son ellos (como objetos dados) conocidos, se regulan por esos conceptos». Poco antes señalaba algo semejante en la revolución emprendida por los físicos al descubrir el camino seguro de su ciencia: «Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas...»

Ocioso es señalar lo endeble del ejemplo de Copérnico como apoyo de la inversión idealista kantiana. Se trataba sólo de la relatividad en la observación de los movimientos celestes. Al contrario justamente de Kant, Copérnico no imponía a los movimientos astrales la medida de su experiencia aparente y vulgar, sino que verificó y comprobó la realidad en sí de tales movimientos.

Conocimiento «a priori» y trascendental.—Kant comienza la Introducción a su *Crítica* proclamando: «No cabe dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque, en efecto, para ejercitarse la facultad de conocer son precisos los objetos que, excitando nuestros sentidos, de una parte, producen por sí mismos representaciones, y de otra impulsan nuestra inteligencia a compararlas entre sí... para formar ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia. Cronológicamente, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia y todos comienzan en ella» (Introducción, 2.ª ed., § 1). La aserción parece a primera vista ratificar el principio clásico: *Omnis cognitio a sensu*. Mas el párrafo siguiente muestra a las claras que no es así: «Pero si todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, esto no prueba que

todo él se derive *de* ella, pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por impresiones sensibles y de lo que nuestra facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible) proporciona por sí misma, y que no podamos distinguir sin una larga práctica... esos dos elementos» (ibid.).

Así, pues, existen para Kant *dos fuentes de conocimiento:* una *a priori*, que nuestra facultad de conocer de sí misma aporta; otra *a posteriori*, que proviene de las impresiones de los sentidos. Y el conocimiento en rigor se constituye por la síntesis o composición de ambos elementos. Esta tesis básica se aparta, aunque de distinta manera, de la filosofía clásica y del empirismo de Hume: No todo nuestro conocimiento proviene de la experiencia y se reduce a ella.

Pero la terminología, tan variable y difícil, de Kant comienza denominando a ambos elementos conocimientos por sí mismos. A los elementos subjetivos los llama conocimiento *a priori*. Se lo describe en general como «conocimiento independiente de la experiencia y también de toda impresión sensible» (Introducción, 2.ª ed., § 1). Y es contrapuesto al conocimiento empírico o *a posteriori*, que proviene de la experiencia y en ella tiene su origen y el fundamento de su validez. La experiencia entonces es nuestro conocimiento sensible en cuanto a su carácter receptivo, el conjunto de los datos sensibles. Pero aun nuestros conocimientos *a priori* pueden ser parcialmente tales cuando dependen en parte de la experiencia, o *a priori* puros los que son absolutamente independientes de ella.

El criterio para distinguir un conocimiento puro del empírico son los caracteres de *necesidad* y *universalidad* estrictas. Estos no pueden ser dados por la experiencia, ya que toda ella es de datos singulares, variables y contingentes. Tal propiedad, pues, de universalidad o de necesidad en nuestros juicios o conceptos «indica una fuente especial de conocimiento, es decir, una facultad de conocer *a priori*» (Introd., 2.ª ed., § 2). Todo el problema crítico consistirá por ello en separar o desgajar estos conceptos, juicios y principios universales y necesarios formados enteramente *a priori* de los elementos de experiencia o representaciones de los objetos suministrados por los sentidos. El conocimiento puro *a priori* así obtenido se da en las matemáticas y geometría, cuyos principios y deducciones no hacen referencia a objetos concretos. Es lo que luego va a llamar *intuición pura*.

La noción del «a priori» prejuzga ya y contiene todo el sistema kantiano. Es una nomenclatura insistente que invade toda la

crítica kantiana, ya que toda ella se refiere a demostrar los elementos o condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento de la experiencia [5].

Pero esta demostración la llevará a cabo bajo los términos equivalentes de *forma* y *materia*, que en seguida va a emplear. También aquí se trata de una trasposición de antiguos términos de la filosofía clásica. En ella, materia y forma designaban los principios *ontológicos* constitutivos de la realidad de las cosas. En Kant designan los dos elementos de cuya composición resulta el conocimiento. La forma son los elementos aprióricos que aporta de sí misma nuestra facultad de conocer. El *a priori* se refiere, pues, a una forma o contenido de que está dotada la facultad cognoscitiva con anterioridad a cualquier conocimiento concreto que en ella puede recibirse. Estas formas apriórícas son las intuiciones del espacio y tiempo, las categorías del pensar y las tres ideas trascendentales. A estas formas corresponde una *materia*, que son siempre las sensaciones múltiples y variadas, «el material bruto de las impresiones sensibles», que han de ser elaboradas, ordenadas y moldeadas mediante las formas *a priori*. Es decir, lo empírico y *a posteriori* de nuestro conocimiento. Kant reparte estas funciones a las dos filosofías de su tiempo, que trataba de combinar en un dualismo imposible: al empirismo asigna la materia, y al racionalismo, la forma.

Con la noción del *a priori* se conecta la otra equivalente de *trascendental*. También aquí emplea arbitrariamente un término que en la filosofía antigua designaba la realidad ontológica de las cosas en cuanto a aquellas perfecciones más generales que se encuentran en todas ellas: el ser, verdad, bondad. Kant cambia su sentido y lo aplica a su conocimiento apriórico: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que en general se ocupa menos de los objetos que de nuestros conceptos *a priori* de los objetos» (Introd., § 7). Luego añadirá que «trascendental quiere decir posibilidad del conocimiento o de su uso *a priori*» (p. 2.ª *Lógica trasc.*, Introd., § 2). Es decir, no designa directamente las formas o conceptos puros, sino la posibilidad

[5] Kant ha dado también una inflexión subjetiva a esta noción del *a priori*, que en la filosofía antigua se refería sólo a un modo de demostración objetiva. Significaba el proceso de razonamiento deductivo que va de las causas a los efectos y de la esencia a las propiedades, según la enseñanza de Aristóteles de que la demostración parte de premisas *primeras y previamente* conocidas. Sólo en el «argumento ontológico», aireado por Descartes y Leibniz, la demostración *a priori* implicaba el tránsito del concepto lógico a la real existencia de Dios. La noción en Leibniz de las verdades de razón, que son conocidas *a priori* por simple análisis de los términos, es un tanto logicista, pero no corta el contacto con la realidad; en Hume, el *a priori* obtiene un matiz fenomenista, cualificando el conocimiento de las relaciones entre las ideas. De estas fuentes inmediatas se aleja mucho Kant, que identifica el *a priori* con los esquemas y principios *subjetivos* del conocimiento. Cf. art. *A priori*, en *Enciclopedia Filosofica* I, Centro di Studi di Gallarate (Florencia ²1967) p.395-6.

que tienen de relacionarse con objetos de experiencia. En seguida llama *filosofía trascendental* a su sistema de posibilidad del conocimiento *a priori* de la experiencia, en cuanto que estudia la manera como los objetos de esta experiencia llegan a constituirse en tales objetos a base de las formas aprióricas de nuestro espíritu. Y también llama trascendental a cada una de las partes de su *Crítica*: estética, analítica, dialéctica trascendental; así como al «método trascendental» o camino de su ciencia, que ha de interpretar «las condiciones de la experiencia posible».

A diferencia del término «trascendente», que connota la estructura óntica transubjetiva de los objetos, la palabra «trascendental» quiere decir la ley del espíritu, las reglas y condiciones *a priori* que impone nuestra facultad de conocer. Kant, por su mismo método, se cierra al conocimiento de lo «trascendente», y sólo busca el conocimiento *trascendental* o apriórico, en que el sujeto impone sus condiciones al objeto de experiencia y sólo idealmente lo rebasa. «Filosofía trascendental equivale, pues, a repulsa de la filosofía de la trascendencia de la metafísica antigua» [6].

Juicios sintéticos «a priori».—Con el mismo énfasis con que abordaba la primera pregunta: ¿Cómo es posible la metafísica?, propone Kant el otro problema general de la razón pura: *¿Cómo los juicios sintéticos «a priori» son posibles?* (Introd., § 6; *Prolegómenos*, Introd. V). El filósofo ha centrado también sobre ellos su problema crítico, ya que en la invención de los mismos le saltó la «chispa» esclarecedora de su solución apriórica al criticar la teoría de Hume.

Conocida es su clasificación de los juicios, en los que se encuentra la verdad. Se dividen en *juicios analíticos* y *sintéticos*. Son *analíticos* «cuando el enlace del predicado al sujeto es pensado por identidad»; el predicado está contenido implícitamente «en el concepto» del sujeto. El juicio nos hace descubrir explícitamente esta inclusión, v.gr., todo cuerpo es extenso, ya que no podemos concebir un cuerpo sin pensar de un modo implícito en la extensión. Son *juicios sintéticos* «aquellos en los que este enlace es pensado sin identidad», o el predicado no está incluido en el concepto del sujeto. La razón de atribuir al sujeto tal predicado extraño no puede ser sino la experiencia, v.gr., los cuerpos son pesados, las piedras caen. En el concepto de cuerpo no está incluida esta propiedad, y su enlace no puede venir sino de la experiencia.

6 J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía* II (Barcelona 1956) p.142.

Los juicios analíticos son simplemente explicativos, porque no amplían nuestro conocimiento ni nos hacen saber algo nuevo, sino que desenvuelven o aclaran lo ya conocido. Son juicios universales y necesarios, ya que son conocidos enteramente *a priori*, «sean o no empíricas las condiciones que les sirven de materia» (v.gr., el oro es amarillo), para cuya verificación basta aplicar el principio de contradicción; considerado como pensado en la noción del sujeto, el predicado no puede ser negado sin contradicción. Pero no son juicios científicos, porque no amplían nuestro conocimiento ni, por tanto, hacen progresar la ciencia. Son simplemente útiles para la ciencia, porque desenvuelven y aclaran por desmembración el contenido de los conceptos.

Por el contrario, los *juicios sintéticos* son juicios *extensivos* o de ampliación del conocimiento, porque nos hacen conocer algo nuevo. El fundamento de los mismos es la experiencia. Aunque el concepto del sujeto no incluye el predicado, la experiencia nos hace ver que éste, de hecho, está unido al sujeto. Pero, por eso mismo, no son juicios *a priori* y carecen de la universalidad y necesidad requeridas para los juicios de la ciencia. La experiencia sólo me dice que A está unido a B, pero no de un modo necesario y en cualquier circunstancia.

Para explicar la ciencia, Kant ha introducido su noción de los *juicios sintéticos «a priori»*. Porque la ciencia debe estar compuesta de juicios universales y necesarios; de lo contrario, carecería de validez universal. Pero, a la vez, esos juicios deben ser sintéticos, capaces de ampliar nuestro conocimiento; de otro modo, no nos harían saber algo nuevo. Y Kant insiste en que la experiencia nunca puede dar a sus juicios una universalidad estricta, sino sólo una generalidad comparativa, obtenida por inducción, respecto de los casos observados, con una extensión arbitraria a los no verificados. «Un juicio, pues, pensado con estricta universalidad, sin excepción alguna, no se deriva de la experiencia y tiene valor absoluto *a priori*» (Introducción, 2.ª ed., § 2).

Pero existen esos juicios extensivos, que amplían nuestro conocimiento con elementos o datos nuevos aportados por la experiencia, cuya síntesis o unión necesaria se hace enteramente *a priori*. Tales son los *juicios sintéticos «a priori»*. Lo prueba la existencia de la ciencia, al menos de las ciencias puras, que están estructuradas sobre juicios con estos caracteres. El ejemplo típico que siempre aduce Kant es el del principio de causalidad: «Todo lo que acontece tiene una causa... El concepto de una causa enseña algo distinto de lo que

acontece y no está jamás contenida en él» (Introd., § 4). Es un predicado que le es extraño, pero que le está totalmente ligado. La síntesis o agregación de esta segunda representación a la primera sólo puede hacerce *a priori* [7].

La metafísica y las ciencias.—Kant estaba convencido de la validez de las ciencias de su tiempo de tipo newtoniano estructuradas sobre principios universales y necesarios. Y defiende con vigor que todos los juicios de las mismas son *sintéticos «a priori»*. En las matemáticas había mayor dificultad, pues la deducción analítica es en ella tan preponderante. Pero Kant opone que toma en todo caso la matemática pura, insistiendo en que sus juicios son todos sintéticos. En el juicio $7 + 5 = 12$, el concepto de 12 está pensado bajo el concepto de una suma igual a $7 + 5$. De igual modo, el que la línea recta sea la menor distancia entre dos puntos es proposición sintética de geometría pura, ya que no proviene de descomposición del concepto, sino que el concepto de lo más corto es agregado y viene de nueva intuición. Asimismo, los principios de la física pura (v.gr., en todos los cambios la cantidad de materia permanece siempre la misma) son proposiciones sintéticas que tienen su origen *a priori* [8].

Paralelamente, la metafísica debe estar compuesta de jui-

[7] En varias alusiones, como en la *Crítica* (Introd. § 6) y en *Prolegómenos a toda metafísica futura* (Prólogo), en conexión «con el despertar del ¡sueño dogmático» (Introd. V), sugiere Kant que su construcción de los juicios sintéticos *a priori* le fue sugerida en su confrontación con la teoría de Hume sobre el principio de causalidad.

La comparación es instructiva. Hume discurría así: la experiencia no ofrece necesidad alguna; el principio de causalidad se origina de la experiencia; luego el principio de causalidad no es necesario. Y como dicho principio no es de la contextura de los demás principios, «la metafísica no descansaría más que sobre una simple ilusión de un pretendido conocimiento racional de lo que en realidad está tomado de la experiencia, que reviste, por el hábito, apariencia de necesidad» *(C. R. P.*, Introd. § 6). Kant, en cambio, razona de este modo: la experiencia no ofrece necesidad alguna; pero el principio de causalidad es necesario; luego no se origina de la experiencia, y habrá que buscar, en el espíritu y sus formas, una fuente de necesidad. «Y no tardé en darme cuenta de que el concepto del enlace de causa y de efecto no era el único de que se sirve el entendimiento en sus enlaces *a priori* de las cosas y que la metafísica entera depende de nociones de este género» *(Prolegómenos*, Pról.). Las formas, pues, *a priori* y *la solución idealista* fueron para Kant la salida obligada desde que, por influjo del empirismo, quedó cerrada para él la vía de la objetividad.

[8] No sólo las proposiciones matemáticas y de la ciencia pura, sino todas las verdades necesarias obtenidas por deducción de los principios en la metafísica clásica, deben considerarse como *juicios analíticos*. Porque en la *filosofía realista* lo que es analizado no es la pura significación de la idea, como en Kant, sino su contenido, el objeto real conocido bajo algún aspecto formal de la esencia. El análisis descubre todo lo que *conviene por sí mismo* a un ser, todas sus propiedades esenciales; v.gr., del examen de la racionalidad del hombre se desprende que el hombre es libre, porque la libertad está implicada en la racionalidad. Los juicios explicativos, o tautológicos, son sólo los que repiten la atribucion de la misma esencia al sujeto, no los que le atribuyen las propiedades, dados en conceptos nuevos, pero implicados necesariamente en la esencia. Kant ha negado este análisis que enriquece nuestro conocimiento, porque en su punto de partida de un fenomenismo radical no admite el conocimiento objetivo de los seres en sí, de las esencias de las cosas y sus relaciones esenciales, de donde proceden nuestros juicios necesarios. Y ha opuesto a la experiencia esos conceptos y principios universales cuando han sido obtenidos, por abstracción e inducción, de los datos de la experiencia. Pero Kant desconoce la abstracción intelectual y la doctrina de los universales.

Los juicios sintéticos *a priori* de Kant, aunque pueden interpretarse en una clasificación válida, en el sentido kantiano son inadmisibles y sin consistencia alguna. Y con ellos se derrumba el sistema kantiano, erigido sobre esa base.

cios sintéticos *a priori* si ha de constituirse como ciencia. Porque las metafísicas dogmáticas con un contenido simplemente analítico, o de mera descomposición de los conceptos, no acrecientan nuestro conocimiento y deben considerarse solamente como preparación a la metafísica verdadera. Pero esta metafísica aún no está *dada* (como las ciencias están *realmente dadas* y han demostrado que son posibles por su *realidad)*, ya que «ha permanecido hasta ahora en estado tan inseguro de incertidumbre y contradicción» (Introd., § 6). Sin embargo, «la metafísica es real, si bien no como ciencia, al menos como disposición natural» *(metaphysica naturalis)*. Porque es un hecho que la razón humana tiende irresistiblemente a plantearse cuestiones tales que no pueden ser contestadas por ningún uso empírico de la razón, ni por principios sacados de la experiencia. «Estos problemas inevitables de la razón pura son Dios, la libertad y la inmortalidad» (Introd., § 3), lo mismo que los referentes al mundo en su totalidad: si el mundo debe tener un primer principio (§ 5); es decir, el contenido de las tres partes de la metafísica, según Wolff.

El problema crítico sobre la posibilidad de nuestros juicios sintéticos *a priori*, engloba, pues, la cuestión *sobre la posibilidad o legitimidad de las ciencias y sobre la posibilidad de la metafísica.* Sobre aquéllas, la pregunta se limita a determinar *cómo* ellas son válidas, es decir, cuáles son las reglas del buen funcionamiento de nuestra razón cuando las construye, ya que el éxito de las mismas las ha justificado suficientemente. Sobre la metafísica, en cambio, debe primero indagar *su posibilidad* en general, y luego *cómo* es posible como ciencia. Su posibilidad como saber cierto queda de antemano relegada a una vaga idealidad, a un eterno preguntarse sobre sus cuestiones sin esperanza de resolverlas.

La crítica de la razón pura.—Surge así, para responder a este problema crítico planteado, «la idea de una ciencia particular que puede llamarse *crítica de la razón pura*» (Introducción, § 7,1.º). Es la «ciencia nueva» construida por Kant.

El objeto de esta ciencia «no es la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento, que juzga de la naturaleza de las cosas, y aun el entendimiento considerado sólo desde el punto de vista de nuestros conocimientos *a priori*» (ibid.), o en cuanto es fuente de los mismos. Por eso la llama *razón pura*, pues «un conocimiento es absolutamente puro cuando en él no se encuentra ninguna experiencia o sensación». Y la razón pura es la que contiene los principios que sirven

para conocer alguna cosa absolutamente *a priori*. Un *organon* de la razón pura será un conjunto de estos principios, siguiendo los cuales todos los conocimientos puros *a priori* pueden ser adquiridos y constituidos» (ibid.).

Kant se vuelve, pues, con su nueva ciencia, al examen del propio sujeto cognoscente, según anunciaba al principio. Su *Crítica* no es «una crítica de libros o sistemas, sino de la *propia facultad* de la razón en general..., la determinación de sus fuentes, su extensión y sus límites» (*Pról.*, 1.ª ed.). En vez de instituir un examen imparcial del conocimiento humano y de las relaciones entre el sujeto y el objeto en él reflejadas, Kant se encierra desde un principio en el análisis de la facultad cognoscente, dando por supuesta la existencia de tales formas y principios aprióricos que determinan todo el conocimiento. La solución subjetivista e idealista está ya de antemano prejuzgada.

La aplicación detallada de estos principios produciría «un sistema de la razón pura». A este sistema llama Kant *filosofía trascendental*, que debería comprender toda la extensión de conocimientos sintéticos. Nuestro filósofo abrigó hasta el fin de su vida la idea de rehacer, según su método trascendental, toda la filosofía. Se ha quedado sólo en esta «Crítica trascendental», parte «propedeútica» a dicho sistema de conocimientos e investigadora de la razón pura y de sus elementos *a priori*, o formas condicionantes del conocimiento.

División de la crítica.—Esta ciencia, según Kant, comprenderá dos partes: 1.ª *Una teoría de los elementos*, ya que el primer objetivo de la misma será descubrir, aislándolos, los elementos formales o formas *a priori* del conocimiento que condicionan toda experiencia. 2.ª *Una teoría del método* de la razón pura, que estudia las reglas para este uso apriórico de la razón. En esta última, Kant no aporta mucho de nuevo, y debía servir de base para desarrollar su sistema de «filosofía trascendental». Su doctrina se encuentra sustancialmente en la primera, que se divide primero en dos partes, según la división de las facultades del conocer en *sensibilidad* y *entendimiento*.

1. *Estética trascendental*: que estudia las formas *a priori* de la sensibilidad y fundamenta la posibilidad de las *matemáticas* como ciencia.

2. *Lógica trascendental*: que considera los elementos y principios *a priori* de la facultad racional. Pero, según la división de ésta en sus dos funciones: entendimiento y razón, contiene, a su vez, dos partes: La *Analítica trascendental*, que estu-

dia los conceptos y principios *a priori* del entendimiento, fundamento de la *ciencia natural* pura. Da el nombre a la segunda parte de su obra.

3. La *Dialéctica trascendental*, reservada a la crítica del uso extraexperimental de la razón, de cuya legitimidad depende la validez de la *metafísica*.

2. Estética trascendental

Llama Kant «*Estética trascendental* a la ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*» *(C. R. P.*, p.1.ª, § 1). El empleo de este término en su sentido etimológico (de αἴσθησις: sensibilidad), y no en la acepción usual y moderna de teoría de lo bello, no parece original, sino tomada de Baumgarten [9]. Se trata en esta parte del *examen crítico* de la sensibilidad y su conocimiento sensible, aislado de lo que el entendimiento piensa sobre esa experiencia sensitiva. Y la investigación será *trascendental*, es decir, no psicológica o de las facultades y sus conocimientos en sí mismos, ni lógico-ontológica, que analice los objetos percibidos por la sensación, sino en cuanto a los principios subjetivos que hacen posible la experiencia sensible, o de las formas *a priori* de la sensibilidad.

Preámbulos.—La breve exposición de Kant se despliega formulando primero el nuevo sentido que da a los términos, y ante todo el término principal: «Llámase *sensibilidad* la capacidad de recibir *(receptividad)* las representaciones sensibles conforme a la manera en que somos afectados por los objetos» (ibid., § 1). Ni una palabra dice Kant sobre la psicología de los varios sentidos que intervienen en la percepción o experiencia sensible. Su noción queda estilizada bajo el término abstracto de «sensibilidad», como pura receptividad pasiva de las impresiones que vienen de los objetos (más tarde hace referencia al sentido externo y al interno). La psicología de la percepción sensible queda así deformada; los sentidos ya no captan activamente los datos de las cosas y los reflejan en sí, sino representan las afecciones subjetivas producidas por la impresión de los objetos. La actitud de Kant es desde un principio subjetiva, de espaldas a la activa intencionalidad del conocer sensible hacia los objetos en sí [10].

[9] Baumgarten, cuya metafísica servía a Kant de texto en sus lecciones, empleó en sus *Meditationes philosophicae* la palabra *Aesthetica* para designar la ciencia de la belleza. Pero en su *Aesthetica acroamatica* (sec.1.ª) define la *estética* como la «ciencia del conocimiento sensible» o inferior, incluida en la *gnoseología*, que abarca la totalidad del conocimiento, superior o racional y sensible. Esa ciencia de lo sensible comprende también el conocimiento poético.

[10] En esto no es consecuente Kant, ya que, si la sensibilidad fuera puramente receptiva y pasiva, a manera de un espejo, las impresiones sensibles se recibirían en ella sin sufrir ninguna modificación.

En la misma línea es dada la noción de *sensación*: «La impresión de un objeto sobre la facultad representativa en tanto que somos afectados por él» (ibid., § 1). Se refiere, pues, a la representación recibida, al *sensatum*, no a la sensación como acto. La sensibilidad es la facultad de recibir en sí una multiplicidad de *datos;* y esas impresiones o sensaciones constituyen los datos de la experiencia sensible. El acto de conocimiento sensible se llama más bien *intuición*. En la filosofía clásica, la intuición se la entendía simplemente «como la percepción inmediata de un objeto». Pero Kant extorsiona también esta noción realista, y la entiende como referencia inmediata de un conocimiento a sus objetos: «Sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiere a sus objetos, la referencia inmediata con ellos... se llama intuición» (ibid.). Porque ya no es intuición del objeto en sí, sino de la impresión o representación de éste en el sujeto. En todo caso se proclama ya desde un principio que toda intuición es sensible, y ningún objeto puede ser suministrado al entendimiento y sus conceptos sino a través de la intuición (ibid., § 1). Kant llama *intuición empírica* «la que se relaciona con el objeto por medio de alguna sensación» (ibid.), es decir, la que va unida a la materia de alguna sensación actual; *intuición pura*, la que no lleva ningún contenido de sensaciones, o sea la forma pura de las intuiciones sensibles.

El objeto percibido por el conocimiento es el *fenómeno* (*Erscheinung*: lo que aparece). Así lo define Kant: «Fenómeno llamaremos al objeto indeterminado de una intuición empírica» (ibid.). Y en seguida precisa que se constituye por la síntesis de dos elementos: *a)* la *materia* del fenómeno, que comprende los datos sensibles, todas las sensaciones múltiples, variadas y particulares, que son los colores, sonidos, sabores, etc. *b)* La *forma*, que ordena y unifica la variedad múltiple y dispersa de las sensaciones en la intuición. Este principio de coordinación de las sensaciones «según ciertas relaciones» no puede venir de la materia bruta de las sensaciones. Y si éstas nos son dadas *a posteriori*, «síguese que la *forma* se encuentra en el conjunto *a priori* para todos en general, y que, por lo tanto, puede ser considerada independiente de toda sensación» (ibid.). Se trata del mismo elemento apriórico de los juicios sintéticos *a priori*.

A esta forma así considerada la llama Kant «*intuición pura*, que reside *a priori* en el espíritu independientemente de un objeto real de los sentidos o de toda sensación, en cualidad de simple forma de la sensibilidad» (ibid.). Dicha forma, que se impone a las sensaciones brutas, las unifica y ordena en la

intuición, es la parte que el sujeto aporta en la constitución del objeto de la percepción sensible, que es el *fenómeno, primera síntesis «a priori»* en la organización del conocimiento [11].

El objeto de la estética trascendental es, pues, aislar estas formas puras de la intuición sensible, vaciándolas de todos los contenidos empíricos, de todo el material de las sensaciones, como también de los elementos conceptuales, para que no nos quede más que la intuición pura y la desnuda forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede *a priori* proporcionar.

Y de su indagación va a resultar, afirma Kant, que «hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*, a saber: el *espacio* y el *tiempo*» (§ 1 fin.). Es lo que intenta en seguida probar.

El espacio.—Cree Kant que se impone esta dualidad de formas apriórícas como condiciones del conocimiento sensible, porque corresponde a la doble «facultad» del sentido. «Por el sentido externo (una de las «propiedades» de nuestro espíritu) nos representamos los objetos como fuera de nosotros y reunidos en el espacio, en el cual están determinados o determinables su figura, tamaño y relaciones recíprocas» (p.1.ª, sec.1.ª § 2). Y «el sentido interno por medio del cual el espíritu se contempla a sí mismo en su estado interno, no da, sin duda, intuición del alma misma como objeto», pero sí una forma determinada bajo la cual las determinaciones internas son representadas según relaciones de tiempo (ibid.). ¿Son seres reales, relaciones de las cosas mismas o cualidades subjetivas que atribuimos a las cosas?

En una primera *exposición metafísica* [12] prueba por varios

[11] Kant no ha contrapuesto aún el *noúmeno* a este fenómeno, propuesto ahora sólo como *objeto* y *término* del conocer sensible. Al final de la *Estética* recalca con vigor y en larga observación (p.1.ª § 8, observ.1.ª) la incógnita inaccesible de los objetos reales. «Toda nuestra intuición no es más que la representación del fenómeno... En cuanto a lo que pueda ser la naturaleza de los objetos en sí mismos ..., es para nosotros lo absolutamente desconocido». «La representación de *un cuerpo* en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino encierra simplemente la manifestación de alguna cosa y la manera por la cual somos afectados por ella. Esta receptividad de nuestra facultad de conocer se llama sensibilidad y permanece enormemente distante del conocimiento del objeto en sí mismo» (ibid.). Contra lo que algunos oponían, a la manera cartesiana, que la intuición sería una percepción *confusa*, no clara y distinta, de los objetos reales, Kant se revuelve con fuerza. Aunque fuera elevada a la máxima claridad la intuición empírica, «lo que los objetos pueden ser en sí mismos no lo conoceríamos jamás, aun teniendo la más clara idea del fenómeno, único conocimiento que nos es dado alcanzar» (ibid.). Nuestro conocer sensible no es del fenómeno, y en él, como medio, de los objetos (las gotas y lluvia), sino exclusivamente del fenómeno: «Entonces la cuestión que nos conduce a la relación de la representación al objeto es trascendental, y no solamente estas gotas son simples fenómenos, sino su figura redonda y el espacio en que caen *no son nada en sí mismos*, sino simples modificaciones o elementos de nuestra intuición sensible: en cuanto al objeto trascendental, nos es perfectamente desconocido» (ibid.). Kant se sitúa, pues, en el plano de un fenomenismo radical.

[12] Kant toma aquí la metafísica en sentido wolffiano, incluyendo toda la filosofía de la naturaleza. Su análisis es, como de ordinario, lógico-ontológico, más que psicológico.

argumentos que el espacio no es «concepto empírico sacado de experiencias externas», sino intuición pura o forma *a priori* que condiciona y hace posible las percepciones externas: 1) Para que las sensaciones puedan ser referidas a algo exterior a nosotros y puedan representarse las cosas como distintas y yuxtapuestas o colocadas en distintos lugares, se supone como fundamento la intuición del espacio; es decir, el espacio no está en la experiencia de las cosas externas ni nace de ellas, sino la experiencia de ellas está en el espacio. 2) No es posible imaginarse que no existe espacio, pero es perfectamente imaginable un espacio sin cosas. Luego el espacio no es algo dependiente de los fenómenos, sino, por el contrario, es la condición para que puedan darse los fenómenos, es decir, «una representación necesaria *a priori* que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas» (§ 1 y 2). 3) El espacio no es un concepto universal de la razón, sino intuición pura. No podemos representarnos sino un espacio único, del cual los diversos espacios son solamente partes; estos diversos espacios no preceden, pues, al espacio único que los comprende, sino que son elementos de él y no pueden concebirse sino en él. En cambio, los inferiores de un concepto universal preceden a éste. Luego el espacio no puede ser un concepto de la razón, sino una intuición *a priori*. Todas las proposiciones geométricas no son deducidas de conceptos generales, sino de esta intuición. 4) El espacio se representa como una magnitud infinita *(eine unendlich gegebene Grösse)*. Y todo concepto puede ser referido a una multitud infinita de singulares, pero no los representa actualmente. En cambio, eso es lo que ocurre en el espacio, «pues todas las partes en el infinito son a la vez» (ibid., § 4). Se trata, pues, de una intuición, no de un concepto.

Kant añade a estas pruebas una *exposición trascendental*, es decir, «la explicación de un concepto como principio capaz de explicar la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*» (ibid., § 3). Y la prueba de que el espacio es origen de conocimientos sintéticos *a priori* es la *geometría*, que «*es una ciencia* que determina las propiedades del espacio sintéticamente, y, sin embargo, *a priori*» (ibid.). En efecto, las proposiciones geométricas son juicios *a priori*, no empíricos. Son, a la vez, juicios sintéticos, no analíticos, ya que el concepto de espacio no incluye que sólo pueda tener tres dimensiones. Pero estos juicios no serían posibles si el espacio fuera un concepto racional, ya que nada podría deducirse que no estuviera contenido en el concepto, lo que daría juicios analíticos. Debe ser, pues, el espacio una intuición; mas no empírica, porque las propo-

siciones basadas en la experiencia son singulares y contingentes, nunca necesarias, como son las geométricas.

Sólo, por tanto, la concepción del espacio como intuición pura o forma *a priori* del sentido externo puede explicar la geometría como ciencia de las propiedades espaciales y conocimiento sintético *a priori*.

Las consecuencias que de aquí deduce Kant acentúan aún más *la idealidad* o carácter subjetivo del espacio. He aquí algunas afirmaciones: 1) «El espacio no representa una propiedad de las cosas en sí ni de las relaciones entre ellas» (§ 3 consec.). 2) «El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad bajo la cual nos es posible la intuición externa» (ibid.). Y cabe, por ello, que esta forma de los fenómenos pueda ser dada en el espíritu anterior a toda percepción real. 3) «No podemos hablar del espacio, de seres extensos, etc., más que desde el punto de vista del hombre. Si salimos de la condición subjetiva, sin la cual no podremos recibir la intuición externa..., la representación del espacio no significa nada» (ibid.). La extensión sólo puede ser predicada de los fenómenos, de las cosas como son percibidas por nosotros; no de las cosas en sí. 4) El espacio es la forma necesaria de nuestra sensibilidad externa; todas las cosas, en tanto son fenómenos externos, sólo pueden aparecérsenos como yuxtapuestas en el espacio. Es, por lo tanto, regla universal para nuestra intuición sensible. Pero «nos es imposible juzgar de las intuiciones de otros seres pensantes» que pudieran estar sujetos a otras condiciones o limitaciones de la intuición. Kant habla también de la *realidad* (fenoménica o apariencial) del espacio, pero bien asentada su *idealidad* con relación a las cosas en sí mismas: «Lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuya verdad correlativa, la cosa en sí, nos es totalmente desconocida».

El tiempo.—De manera paralela y con mayor brevedad, Kant discurre para probar la aprioridad del tiempo como forma subjetiva de la sensibilidad.

La primera argumentación sobre su naturaleza intenta mostrar que el tiempo no es derivado de la experiencia ni un concepto universal, sino una forma pura de la intuición: 1) «No es un concepto empírico derivado de la experiencia», porque la simultaneidad o sucesión (es la sola nota con que presenta la noción de tiempo) no se percibirían en la experiencia si no

precediera una intuición del tiempo «que sirviera *a priori* de fundamento» (p.1.ª sec.2.ª § 4,1.º); sólo así podemos representarnos que dos cosas existen al mismo tiempo (simultáneas) o en tiempos diferentes (sucesivas). 2) Podemos imaginar un tiempo sin fenómenos, pero es imposible pensar que no exista tiempo; luego «el tiempo es una representación necesaria que sirve de fundamento a todas las intuiciones» (ibid., § 4,2). 3) El tiempo no es un concepto general, sino forma pura de la intuición, pues los diversos tiempos no son sino partes del mismo tiempo, y una representación válida para un solo objeto no es un concepto general, sino intuición. 4) La representación del tiempo es dada como magnitud infinita (Kant entiende lo infinito del tiempo como ilimitación). Por lo cual, las diversas partes del tiempo, concebidas siempre como limitaciones de un tiempo único, suponen siempre la representación originaria del mismo como ilimitada, y es necesario que exista su intuición inmediata que les sirva de fundamento.

En la investigación trascendental presenta Kant el tiempo como representación necesaria que sirve de fundamento a todas las intuiciones, por lo que esta su necesidad *a priori* funda también la posibilidad de principios necesarios concernientes a las relaciones y axiomas generales del tiempo. Es decir, el tiempo fundamenta asimismo la matemática y la mecánica puras. Estas ciencias tienen carácter universal y necesario, porque las determinaciones del espacio y tiempo, de que estas ciencias tratan, son necesarias y universales. Pero ya se viene repitiendo que su necesidad y universalidad no provienen de la materia empírica de las sensaciones, siempre particulares y mudables. Tienen que provenir de estas formas necesarias bajo las cuales son dados los objetos. Kant añade aquí que todas las nociones del movimiento y de sus cambios «sólo son posibles por y en la representación del tiempo». Los cambios suponen la unión de predicados opuestos en el mismo sujeto, lo que sólo se comprende bajo esa intuición apriórica de un tiempo único e irreversible. «Nuestro concepto del tiempo explica, pues, la posibilidad de todos los conocimientos sintéticos *a priori* que contiene la teoría general del movimiento» (ibid., § 5, ed. 2.ª).

Las consecuencias detallan de un modo semejante las otras notas del tiempo kantiano: 1) Tampoco el tiempo es cosa que existe en sí o propiedad inherente a las cosas. Lo prueba siempre por el mismo prejuicio de que no puede ser base de proposiciones sintéticas *a priori*, sino como forma de una intuición apriórica representada antes que los objetos. 2) «El tiempo no es más que la forma del sentido interno, es decir,

de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior» (ibid., § 6). Kant explica esta su noción peregrina del tiempo diciendo que «no es una determinación de los fenómenos exteriores», pues el tiempo no puede tener figura alguna, ni posición, etc., sino que afecta «a la relación de las representaciones en nuestro estado interno» (ibid.) [13]. Kant lo concibe «como una línea que se prolonga hasta el infinito», de una sola dimensión y cuyas partes no son simultáneas, sino sucesivas. 3) «El tiempo es condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general» (§ 6 *c*). La forma del tiempo es más universal que la del espacio, la cual le está subordinada. Y es que las representaciones de los objetos externos pasan a ser determinaciones también del espíritu, al estado interno, quedando también informadas mediatamente por esta forma universal del tiempo. Nunca puede ser dado por la experiencia objeto que no esté sometido a la condición del tiempo. *La temporalidad* viene a ser, pues, más radical y universal que la espacialidad en el mundo de la experiencia kantiana y anuncia la concepción de Heidegger.

Por fin, insiste Kant largamente sobre la *idealidad* del tiempo. Puede «considerarse el tiempo realmente no como objeto, sino como un modo de representación a mí mismo de tal objeto... La realidad empírica del tiempo vive como condición de todas nuestras experiencias» (§ 7). Mas «si tomamos los objetos como puedan ser en sí mismos, entonces el tiempo no es nada» (§ 6). «*La idealidad trascendental* del tiempo es, por ende, de tal naturaleza, que, si se hace abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, el tiempo no es nada y no puede serle atribuido a los objetos en sí» (ibid.), repite en todos los tonos.

Conclusión.—Con el establecimiento del espacio y del tiempo como las dos formas *a priori* necesarias y fundamentales de toda experiencia posible y de todo nuestro conocimiento, termina la *Estética trascendental*. Y con ello se han sentado las bases ineludibles del *idealismo* kantiano, como se dice en la *conclusión*: «Ya tenemos una de las partes necesarias para la

[13] Es del todo ajena a la ciencia y recta filosofía esta concepción kantiana del tiempo como perteneciente a la experiencia interior y estado interno de la conciencia. Sería extraño que el curso de nuestra vida no fuera medido por el tiempo exterior de los movimientos del mundo, sino por nuestros estados de conciencia, o el llamado tiempo psicológico. Según toda la filosofía clásica, que Kant parece ignorar, la noción del tiempo proviene de la misma experiencia de las cosas exteriores que el espacio, aunque su concepto es más abstracto que el del espacio. Tiene su fundamento en los movimientos exteriores de la tierra y del sol, observados por los sentidos—aun admitida la relatividad de estas medidas que la ciencia actual enseña—, y se reduce a la numeración del devenir sucesivo de los mismos *(numerus motus secundum prius et posterius)*. Sólo como unión de los tres momentos del antes, el ahora y el después «existe en el alma», decía Aristóteles. Pero su realidad se garantiza por el instante presente.

solución del problema de la filosofía trascendental» (p.1.ª, § 8 concl.). Kant se ha situado en una actitud radical *fenomenista.* Prescinde del mundo exterior y se recluye en su interioridad subjetiva. El conocimiento solamente será de los *fenómenos,* o sea de las impresiones sensibles en cuanto que *aparecen* en la conciencia modeladas por las dos formas subjetivas, no de los objetos en sí. De este fenomenismo idealista ya no podrá salir con los alambicados análisis de la *Crítica de la razón* que elabora en el pensamiento los conocimientos sensibles; antes bien los va a someter a nuevas condiciones o formas ideales del sujeto pensante. La analítica y dialéctica serán de verdad *crítica de la razón* y sus límites funcionales dentro del ámbito del empirismo fenomenista.

Como razón, o pretexto, de esta «idealidad» del conocimiento sensible ha puesto Kant el hecho de que las ciencias, geometría y matemáticas son necesarias y universales. Y que estos caracteres no pueden venir de los datos sensibles, todos singulares y variables. Deberán, pues, provenir de las formas subjetivas del espacio y tiempo. Kant ha confundido con ellos el proceso de *universalización* con el de simple unificación de datos en el «fenómeno», y parece ignorar el verdadero concepto de los «universales». El espacio y el tiempo se refieren a formas sensibles, y, por tanto, de objetos concretos. Su función es *unificar y coordinar* en un todo o conjunto espacial y sucesivo las extensiones parciales de los cuerpos concretos o los movimientos particulares. El concepto universal *(unum versus multa:* una esencia o nota existente en infinitos individuos y predicable de ellos) no es obra de la sensibilidad, sino de la razón, de la *abstracción* intelectual, que desgaja o separa esas notas comunes y esenciales de los singulares. Sobre esos conceptos se formarán los juicios universales, reglas y principios sobre los que operan las ciencias, geometría y matemáticas en cuanto a los atributos de la cantidad o dimensiones de los cuerpos en el espacio y tiempo. Y ¿cómo puede haber sostenido Kant que estas ciencias, más abstractas aún que las físicas, sean simplemente producto de la sensibilidad sin intervención de la razón? Porque sólo la razón, no la facultad sensible, es la que forma los juicios y posee la verdad, como dirá después. Esta es la máxima confusión de Kant: dar por constituida la ciencia en la sensibilidad antes de la razón. Pues la matemática es una de las obras más maravillosas de la razón humana. Es el precio pagado a su esquematismo y «postulado» de las formas *a priori* de espacio y tiempo.

En la elaboración de estas formas parece haber obrado en Kant, además de su fenomenismo, el ideal de la ciencia de Newton, con su concepción del espacio y tiempo absolutos. Kant rechaza la realidad de este espacio absoluto como receptáculo de los cuerpos. Pero lo traspone al orden ideal, como una forma subjetiva igualmente universal que ha de modelar los datos sensibles. Pero esta imagen del espacio absoluto y de una medida universal del tiempo han sido superadas por la ciencia moderna y eran igualmente ajenas a la filosofía clásica.

Esta filosofía realista mostraba que la imagen del espacio se forma de la observación extrasubjetiva de los cuerpos extensos, distintos y unos fuera de otros, entre los cuales se establecen relaciones de distancia. El espacio no es anterior, sino un resultado (accidente real) de la extensión y distinto lugar de los cuerpos, y de sus relaciones dimensivas, que el entendimiento abstrae y la geometría considera, así como la matemática opera con la numeración de las partes cuantitativas de los cuerpos extensos, o de la cantidad discreta y numerable. Si no hubiera cuerpos, no habría espacio; ni tampoco tiempo sin el movimiento de los seres corpóreos; lo inverso de lo que Kant afirmaba.

2. «Analítica trascendental»

Comienza la parte más sutil y alambicada de la *Crítica* de Kant, la que se refiere a la crítica del entendimiento y a la formación del objeto del conocimiento por el poder unificador del mismo. Según Kant, para que se dé experiencia en sentido científico no basta la organización de las sensaciones bajo las formas de la sensibilidad; hace falta la elaboración racional de las sensaciones, o que el entendimiento transforme en nuevas síntesis *a priori* lo diverso de la sensibilidad [14]. La exposición de los difusos razonamientos de Kant, por fuerza, ha de ser breve.

Sensibilidad y entendimiento.—Kant comienza sentando el doble principio del conocer: «Nuestro conocimiento deriva en el espíritu de dos fuentes fundamentales: la primera es el poder de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones); la segunda, la facultad de conocer un objeto por

[14] A esta misma investigación conduce el problema de la ciencia natural. La estética ha mostrado cómo es posible la naturaleza tomada *materialmente*, esto es, como conjunto de fenómenos. La lógica trascendental, ciencia del entendimiento, manifiesta cómo es posible la naturaleza tomada *formalmente*, es decir, en cuanto ciencia natural, en cuanto conjunto de reglas conforme a las cuales deben pensarse todos los fenómenos como unidas en una única experiencia.

medio de estas representaciones (espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es *dado* un concepto; por la segunda es *pensado* en relación con esta representación» (p.2.ª, Introducción, 1).

El conocimiento resulta de la conjunción del producto de ambas facultades, intuiciones y conceptos. «Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento. De suerte que ni los conceptos sin una intuición que les corresponda de alguna manera, ni la intuición sin los conceptos pueden dar algún conocimiento» (ibid.). El concurso de ambas facultades es esencial, como añade en seguida: «Sin la sensibilidad no nos será dado ningún objeto, y sin el entendimiento, ningún objeto será pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin objeto son ciegos» (ibid.).

Las dos facultades son definidas por su función contrapuesta: «Si llamamos *sensibilidad* la receptividad de nuestro espíritu, el poder que tiene para recibir representaciones en tanto que de alguna manera es afectado, por el contrario, llamaremos *entendimiento* la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o la *espontaneidad* del conocimiento». Y añade que «el entendimiento es la facultad de *pensar* el objeto de la intuición sensible», es decir, hacer inteligibles las intuiciones sometiéndolas a conceptos. Y de las relaciones entre los conceptos formará los juicios. Ambas funciones son irreductibles: «El entendimiento no puede intuicionar nada, ni los sentidos pensar cosa alguna» (ibid.). Por eso agrega luego a ésta su noción de la facultad de pensar: «El entendimiento no es, pues, una facultad de intuición. Pero fuera de la intuición no hay otra manera de conocer sino por conceptos. El conocimiento de todo entendimiento, o al menos del entendimiento humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo» (II l.1 c.1 sec.1.ª). Es decir, nunca será conocimiento inmediato, sino mediato, o sobre la base de las intuiciones sensibles, sin las cuales nada puede conocer.

Y de igual modo que para las formas de la sensibilidad, Kant señala que los conceptos del entendimiento pueden ser conceptos *empíricos*, «cuando contienen una sensación que supone la presencia real del objeto», y conceptos *puros*, «cuando a la representación no se mezcla ninguna sensación», sino que «contienen sólo la forma del pensar un objeto en general» (Introd., § 1). Solamente los conceptos puros son posibles *a priori* y van clasificados en las categorías.

La Lógica trascendental y su división.—Kant ha comprendido todo su sistema de crítica de la razón pura bajo el título

de *Lógica trascendental*. Esta, como es sabido, es la que, a su vez, se divide en las dos grandes partes: *Analítica trascendental* y *Dialéctica trascendental*.

Esta lógica trascendental es definida como «la ciencia de las reglas del entendimiento general», al igual que la estética es «la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general» (Introducción, § 1). ¿Se distingue de la lógica formal de uso clásico? No aparece una distinción neta, si bien Kant sigue otros derroteros que los antiguos lógicos, a quienes acusa de haber caído en «logomaquias». Distingue, sí, una «lógica general», que se ocupa de las reglas absolutamente necesarias al pensamiento, abstracción hecha de la diversidad de objetos a los cuales debe ser aplicada; y una «lógica aplicada, o de uso particular», que contiene las reglas para pensar sobre cierta clase de objetos o en una ciencia determinada. Ni una ni otra coinciden con la lógica de uso antiguo, sino que Kant se refiere con ello a dos posibles modos de su nueva ciencia.

Su lógica trascendental es, en efecto, lógica general, en cuanto que «hace abstracción de todo contenido del conocimiento... y no considera más que la forma lógica bajo la relación de los conocimientos, es decir, la forma del pensamiento en general (Introd., § 2). Y es además lógica *pura*, porque carece de principios empíricos y no toma nada de los principios psicológicos (los elementos de duda, error, etc., en el conocimiento) de la lógica aplicada, en tanto que la «lógica general se refiere a conocimientos empíricos o puros sin distinción». La lógica trascendental, pues, «ciencia del entendimiento puro y del conocimiento de la razón por la cual pensamos objetos completamente *a priori*», se ocupa de «determinar el origen, la extensión y el valor objetivos de estos conocimientos» (ibid.) [15].

Como se ha dicho, las dos partes de esta lógica son la *Analítica trascendental* y la *Dialéctica trascendental*. La analítica trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser absolutamente pensado (Introd., § 4). Estos elementos son los conceptos puros base de los juicios, que con los principios constituyen las dos secciones de la analítica. Es llamada también *lógica de la verdad*, ya que «ningún conocimiento puede estar en

[15] Es otro de los puntos de gran confusión y que orientan hacia el idealismo el sistema de Kant. Tiene la pretensión de establecer, con su nueva teoría del conocimiento, los principios, al menos generales, de las ciencias y de toda la filosofía. Y, sin embargo, la presenta como una lógica construida *a priori* y que la hace valer como filosofía de las ciencias, como ontología de los principios generales de la realidad y como metafísica. No es extraño que la ontología, como filosofía del ser, sea ignorada, y la metafísica particular reducida a ideas fantásticas. Los idealistas le seguirán en esta ruta, y algunos llamarán también lógica a su sistema metafísico.

contradicción con esta lógica sin perder... toda relación con algún objeto, toda verdad» (ibid.). La dialéctica puede llamarse también *lógica de la apariencia*, como se dirá.

Así, pues, la *Analítica* se subdivide en otras dos partes, que él llama «libros»: *Analítica de los conceptos* y *Analítica de los principios*. Veamos su exposición.

Analítica de los conceptos.—Se llama así porque intenta descubrir por análisis, o *descomposición*, todos los conceptos puros del entendimiento en su debida ordenación y lugar. Pero no se trata de descomponer, siguiendo su contenido, los conceptos en sí mismos para hacerlos más claros, sino de analizar «la facultad misma del entendimiento para inquirir la posibilidad de los conceptos *a priori*», es decir, «buscarlos en la raíz del entendimiento, de donde nacen, y analizar el uso puro del entendimiento en general» (II l.1, Introd.).

Esta búsqueda no puede hacerse al azar, reuniendo en una lista los conceptos que vamos observando, sino «siguiendo un principio» que los reduzca a unidad sistemática. Este principio se encuentra en el entendimiento, y su *función lógica del juicio*. En la *deducción metafísica*, Kant discurre contraponiendo el conocer de la sensibilidad, o por intuiciones, al conocer por conceptos de la razón: «Todas las intuiciones, en tanto son sensibles, descansan sobre afecciones, y los conceptos, sobre funciones. Entiendo por función la acción que ordena diversas representaciones bajo una común. Los conceptos descansan, pues, sobre la espontaneidad del pensamiento, como las intuiciones sensibles sobre la receptividad de las impresiones. De estos conceptos, el entendimiento no puede hacer más uso que juzgar por medio de ellos» (II l.1 c.1 sec.1.ª). Es decir, el entendimiento, a diferencia de la sensibilidad, es activo, y su acción consiste en reunir la diversidad de representaciones bajo una común. La reunificación más elevada se verifica en el juicio, que relaciona las diversas representaciones unidas en los conceptos. «Podemos reducir a juicios todas las acciones del entendimiento, de suerte que el entendimiento puede ser representado como una *facultad de juzgar*» (ibid.). Antes había definido el entendimiento como facultad de pensar, y pensar es conocer por conceptos; pero éstos se relacionan a los objetos como predicados de un juicio posible.

Kant llega así a presentar la *clasificación* o *tabla lógica de los juicios*. Es consecuencia de la reflexión anterior, porque, si podemos establecer todas las formas originarias de los juicios, tendremos todas las funciones originarias del entendimiento y,

mediante ellas, los conceptos originales. Tales funciones lógicas del juicio las redujo Kant a la división de los cuatro modos, con tres momentos cada uno, según el cuadro por él trazado (ibid., sec.2.ª § 9).

Los juicios se dividen: 1) Según la *cantidad*, en *universales*, *particulares* y *singulares;* 2) según la *cualidad*, en *afirmativos*, *negativos* y *indefinidos;* 3) según la *relación*, en *categóricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos;* 4) según la *modalidad*, en *problemáticos* (posibles), *asertóricos* (reales) y *apodícticos* (necesarios). Kant añade una explicación a los mismos, notando algunas diferencias respecto al modo común de los lógicos.

Tabla de las categorías.—Las ha hecho corresponder y derivado, sin más, de la clasificación de los juicios. Pero en una reflexión previa, Kant presenta la idea y necesidad de las categorías.

La estética ha reunido la diversidad y maraña de las impresiones sensibles bajo las formas *a priori* de la sensibilidad para convertirlas en intuiciones sensibles. Pero estas percepciones informadas por el espacio y tiempo encierran una infinita multitud de representaciones de objetos. Para elevarlos al plano de conocimiento intelectual y consciente es preciso enlazarlas en unidad superior, informar la diversidad del material sensible por nuevas formas del pensamiento para reducirlas a conceptos. Esto lo realiza «la espontaneidad» del entendimiento (por tanto, *a priori)* mediante la actividad unificadora, que llama *síntesis*. Es la síntesis «la acción de reunir unas a otras las diversas representaciones y comprender la diversidad en un conocimiento» (ibid., sec.3.ª § 10).

La primera síntesis que colecciona los diversos elementos (diversas sensaciones, p.ej., de un metal) para formar un contenido lo realiza la imaginación, «función ciega del alma, pero indispensable..., de la cual rara vez tenemos conciencia» (ibid.). De ella hablará más tarde. Pero esta síntesis de la diversidad «no proporciona todavía ningún conocimiento». Es preciso que el entendimiento intervenga para reducir la percepción imaginativa a concepto. La nueva síntesis unificadora según conceptos «se funda sobre un principio de *unidad* sintética *a priori*». Y «la *síntesis pura* representada de una manera general nos da el concepto puro del entendimiento» (ibid.). Tan enmarañado proceso quiere decir que la formación de los conceptos se verifica por imposición a la materia de las percepciones imaginativas de nuevas formas *a priori* del entendimiento. Tales son las *síntesis puras* (no intuiciones), conceptos puros del entendimiento o categorías. Introducen «unidad sin-

tética», «un contenido trascendental» en las representaciones. Por eso son «conceptos puros que se aplican *a priori* a los objetos» (ibid.). La enumeración de dichos conceptos puros o formas *a priori* del entendimiento se ajusta enteramente a la clasificación de los juicios, porque la razón que por dicha operación sintética produce esos conceptos aplicables *a priori* a los objetos, es la misma que por una operación analítica construye las diversas clases de juicios. «De manera que hay precisamente tantos conceptos puros, que se aplican *a priori* a objetos de la intuición, como funciones lógicas en todos los juicios posibles conforme a la siguiente tabla, pues estas funciones agotan por completo el entendimiento y miden exactamente la facultad» (ibid., § 10). Dichas categorías son:

1) *De la cantidad:* categorías de unidad, pluralidad, totalidad.

2) *De la cualidad:* realidad, negación, limitación.

3) *De la relación:* inherencia y subsistencia (sustancia y accidente), causalidad y dependencia (causa y efecto), comunidad (acción recíproca entre agente y paciente).

4) *De la modalidad:* posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia.

A esta famosa división categorial Kant observa: «Llamaremos a estos conceptos, siguiendo a Aristóteles, *categorías*, ya que nuestra división tiene idéntico sentido, aunque se aleja y diferencia en su ejecución» (ibid.). Y acusa a Aristóteles de haber reunido «con precipitación» las suyas (las entiende como el conjunto de predicamentos y pospredicamentos), sin atenerse a un principio fijo e incluyendo en ellas algunos modos de la sensibilidad *(quando, ubi, situs, simul)* y un modo empírico, *motus*, amén de mezclar conceptos derivados (acción y pasión) con los primitivos. Kant, en efecto, piensa que las categorías son los conceptos «originarios y primitivos» del entendimiento puro, de los que nacen otros «derivados y subalternos» que completan «el árbol genealógico» del mismo. A estos derivados los equipara con los *predicables* antiguos. Su deducción puede verse en «los tratados ontológicos», y él se contenta con añadir algunos: «a la categoría de la causalidad, los predicables de fuerza, de acción, de pasión; a la de comunidad, los de presencia y resistencia; a la de modalidad, los de nacimiento, muerte, cambio, etc. (ibid., § 10). Aun así cree conservar la sustancia y sentido de las categorías aristotélicas [16].

[16] En realidad es Kant el que mezcla elementos lógicos, o predicables, con algunos ontológicos o predicamentos. Pero, sobre todo, es el *sentido* el que ha cambiado sustancialmente. Aristóteles ha construido sus categorías sobre la observación de los modos de realidad (inclu-

Otras observaciones añaden aclaraciones sobre la estructura de la división. La principal, que las dos primeras clases se refieren a los objetos de intuición; las otras dos, a la existencia de los objetos en relación mutua o con el entendimiento. Las primeras son categorías *matemáticas* y no tienen correlativos. Las segundas son *dinámicas*, por lo que se subdividen en correlativos (ibid., § 11).

La deducción trascendental.—Es otro largo capítulo de la *Analítica de los conceptos*. Kant la define: «Llamo deducción trascendental la explicación del modo como esos conceptos *a priori* pueden referirse a objetos (II l.1 c.2 n.13). No se refiere a la cuestión de hecho, o al descubrimiento de las categorías a través de las funciones lógicas del juicio, sino a la cuestión de derecho *(quaestio iuris,* en cuyo sentido jurídico toma el término de *deducción)*. La exposición anterior, o «deducción metafísica», señalaba que las categorías eran efectivamente aquéllas y no otras [17]. En esta deducción trascendental se intenta mostrar que las categorías condicionan legítimamente la experiencia y tienen así valor objetivo.

Kant consideraba esta justificación de la validez de las categorías, que es, en general, de las formas *a priori*, como la parte más importante de su *Crítica* [18]. Y la sometió a una

yendo también los de la sensibilidad, que son modos de la realidad). Kant las ha enumerado arbitrariamente desde la división lógica de los modos de juicio y como condiciones subjetivas de la mente. El logicismo invade toda su filosofía. De nuevo se comprueba este logicismo y falta de sentido ontológico en la observación final del capítulo (§ 12), en que afirma seriamente que las perfecciones trascendentales de las cosas: «*unum, verum, bonum*... no son nada más que *exigencias lógicas y criterio de todo conocimiento* de las cosas en general», fundadas «en la categoría de cantidad» (I).

Los autores modernos concuerdan también en el poco valor de las categorías kantianas: «A pesar de que Kant se sintió muy ufano de haber «recorrido», hasta agotarlo, todo el campo de las funciones del entendimiento con sus categorías..., esta deducción metafísica de las categorías muy pronto fue combatida, ya en vida de Kant, y sobre todo desde Bolzano y Schopenhauer. Las categorías de Fichte, de Schelling y de Hegel se apartan notablemente de las de Kant. En los sistemas posteriores de los neokantianos no aparece ni una sola vez el esquema inalterado de las 12 categorías» (J. Hirschberger, *Hist. de la Fil.* n.400). «Esta tabla de los juicios y la consiguiente de las categorías es, sin duda, la parte más caduca y menos interesante de la obra kantiana. Kant la sacó de la lógica formal, esto es, de la vieja lógica aristotélico-escolástica. Pero, en realidad, ella, precisamente en virtud del punto de vista crítico-trascendental instaurado por Kant, perdió todo su significado. Las abstracciones, las clasificaciones y las reglas que, tomando por base aquella lógica, hubieran podido garantizar la validez formal del pensamiento, son, basándose en la lógica de Kant, incapaces de fundamentarla...» (N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía* III n.497).

[17] Pero Kant olvidó poner este título a la parte anterior, que sólo aparece casi al final en texto que repite el cometido de ambas partes: «En la *deducción metafísica* se demostró el origen *a priori* de las categorías en general por su completa concordancia con las funciones lógicas universales del pensar, mientras que en la deducción trascendental se ha puesto de manifiesto la virtualidad de las mismas como conocimiento *a priori* de objetos de una intuición en general» (c.2 n.26).

[18] N. Abbagnano, o.c., n.498. Así comúnmente lo juzgan los autores. La deducción trascendental es «la base de todo el sistema kantiano» (M. Aebi, *Kantsbegründung der deutschen Philosophie* [1947] p.160ss). En realidad es un empeño más, quizá decisivo en la mente de Kant, de la misma fundamentación del conocimiento humano en la subjetividad que recorre con tenacidad toda la crítica kantiana. Escribe Abbagnano: «La deducción trascendental debe dar aquí un paso decisivo: debe reconocer en el mismo corazón de la subjetividad el principio de la objetividad. ... Kant, por tanto, no puede fundar en la subjetividad la obje-

nueva elaboración en la segunda edición de la obra (1787). En la primera edición creyó Kant poder explicar su pensamiento por una especie de paralelismo entre las fases psicológicas de las diversas síntesis del conocimiento y sus condiciones trascendentales. Así analiza sucesivamente la «síntesis de la aprehensión en la intuición», la «síntesis de la reproducción en la imaginación», la «síntesis de la recognición en el concepto» para tratar de establecer «la unidad de la síntesis» en la *apercepción trascendental* (sec.2.ª, I-III).

En la segunda redacción (cuya exposición seguimos con todos) ha prescindido de este montaje psicológico para fundamentar la necesidad del empleo de las categorías como principio de enlace de lo diverso en la sensibilidad, con el fin de proporcionar un objeto de experiencia. Esta demostración la va a fundar en «la unidad originaria de la apercepción» a través del concepto de «enlace» (*Verbindung*). Si bien las representaciones de los sentidos se han unido bajo las formas de la intuición sensible, pero éstas no nos han dado aún conocimiento, porque la sensibilidad es mera receptividad; las representaciones no significan sino la manera como el sujeto es afectado. Precisan, pues, ser pensadas mediante un acto espontáneo del entendimiento que unifique la diversidad de las representaciones en una síntesis en general.

Este acto intelectual es un *enlace* que abarca las diversas intuiciones o conceptos empíricos, acto de espontaneidad que no puede sernos dado por los objetos, sino por el sujeto mismo. «Pero el concepto implica, además del concepto de lo múltiple y de la síntesis de lo mismo, el de la unidad de lo múltiple. El enlace es la representación de la unidad sintética de la diversidad (c.2 sec.2.ª § 15). «Esta unidad no puede ser efecto del enlace, porque ella es la que hace posible el concepto de enlace, viniendo a añadirse a la representación de lo múltiple y precede *a priori* a todos los conceptos del enlace» (ibid.). Tampoco es la categoría de unidad, porque las categorías se fundan en las funciones lógicas de los juicios, y la unidad de los conceptos está ya dada en ellos. Debemos, pues, buscar esta unidad «más alto», en el «principio mismo de unidad de los diferentes conceptos en los juicios y de la misma posibilidad del entendimiento y su uso lógico» (ibid.).

El «yo pienso», «unidad originaria de la apercepción» o «unidad trascendental de la conciencia», es este principio de unidad superior encontrado por Kant. «El «yo pienso» (*Ich denke über-*

tividad de la experiencia sino reconociendo que es esencial para la misma subjetividad la referencia objetiva» (ibid.). Pero esto es justamente lo que viene haciendo desde los juicios sintéticos *a priori* y la estética.

haupt) debe acompañar a todas mis representaciones, porque, de lo contrario, habría en mí algo representado sin que yo lo pensara» (§ 16). Estas representaciones antes de todo pensamiento son la intuición. «Por consiguiente, todo lo diverso de la intuición tiene una relación necesaria con el yo pienso» (ibid.).

El yo pienso es llamado por Kant «apercepción pura», para diferenciarla de la empírica [19], porque no es de la sensibilidad; y «originaria», por ser la conciencia de sí mismo, lo absolutamente primero que debe acompañar a todas las representaciones. Esta representación del yo pienso es también «una y siempre en toda conciencia» (ibid.), que permanece idéntica a sí misma en todo estado de conciencia y en todo sujeto pensante, ya que todo conocimiento de un «yo» implica que el sujeto sea consciente de sí mismo en el acto de conocer. A esta unidad consciente llama asimismo Kant «unidad trascendental de la *autoconciencia*, para indicar que ella hace posible el conocimiento *a priori*» (ibid.).

Es, por otra parte, la que efectúa la síntesis de las representaciones: las múltiples representaciones de la intuición tienen que estar todas bajo la unidad de la apercepción o autoconciencia, pues «deben conformarse necesariamente con la condición bajo la cual sólo pueden coexistir en una conciencia en general, ya que, de otro modo, no podrían pertenecerme» (ibid., § 16). La idea de que todas las representaciones me pertenecen «no expresa otra cosa sino que yo las reúno en una conciencia única...; solamente porque puedo comprender la diversidad de representaciones en una conciencia única las llamo a todas mías, pues, si así no fuera, sería mi yo tan diverso y abigarrado como las representaciones cuya conciencia tengo» (ibid.). La unidad de la conciencia implica, pues, unión y síntesis de las representaciones. Si el pensar un objeto no es más que comprender bajo un concepto la multitud de intuiciones dadas en el tiempo y el espacio, la última razón de esta «comprensión» es que los diversos elementos conscientes de la experiencia se reúnen en una única autoconciencia. Así se produce la *unidad sintética de la apercepción*. Es la idea que Kant repite incansablemente (§ 16 y 17).

De ahí que Kant adscriba como característica fundamental de la unidad de la apercepción del yo pienso el ser *unidad objetiva;* es decir, dicha unidad originaria de la conciencia es la que hace que lo dado en la intuición sea *objeto para mí*. Así es como «la unidad sintética de la conciencia es condición ob-

[19] *Apercepción* es un término ya empleado por Leibniz en el sentido de *conciencia clara y distinta*.

jetiva de todo conocimiento..., una condición bajo la cual tiene que estar toda intuición para llegar a ser objeto para mí» (§ 17).

Se trata, en esta unidad primitiva de la conciencia, de una posibilidad última de la experiencia, a la vez *subjetiva y objetiva,* ya que es al mismo tiempo posibilidad del hombre de determinarse como determinante ante un material determinable en general, y la posibilidad por la cual este material de los fenómenos constituye una totalidad organizada, o experiencia. Este valor objetivo, u objetivante, de la conciencia ha de entenderse, como para las categorías (cf. § 19 y 20), en sentido kantiano, sólo referido a los fenómenos dados en la intuición, no a las cosas en sí. Por eso es llamada «*unidad trascendental* de la apercepción, que unifica todo lo diverso dado en una intuición, en un concepto de objeto» (§ 18).

Dando un paso más, *Kant establece el enlace de la apercepción primitiva de la conciencia con las categorías.* Ellas son también condición objetiva de todo conocimiento derivadas de aquélla. Kant concibe así dicha apercepción originaria del yo pienso como una supercategoría, fuente primera de las categorías.

La demostración es dada mediante la explicación del juicio y su función propia. «El juicio no es otra cosa que el modo de reunir conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción» (§ 19). Ello aparece por el papel de la cópula, que expresa «la referencia de las representaciones a la apercepción originaria y su unidad necesaria, aun cuando el juicio sea empírico» (ibid.). Así se distingue la relación válida del juicio de la unidad de las mismas en la conciencia empírica, cuya validez es sólo subjetiva, v.gr., «siento una impresión de un cuerpo pesado» y «el cuerpo es pesado», lo que expresa que esas representaciones están ligadas con el objeto y son independientes del estado del sujeto.

Ahora bien, todo lo múltiple que es dado en una intuición empírica «está determinado con relación a una de las funciones lógicas de los juicios, por medio de la cual es reducido a una unidad de la conciencia en general. Y las categorías no son más que esas mismas funciones de los juicios, en cuanto que lo múltiple de una intuición dada se halla necesariamente sujeto a las categorías» (ibid.); es decir, eso «diverso contenido en una intuición que llamo mía se representa por la síntesis del entendimiento como pertinente a la unidad *necesaria* de la conciencia propia, y esto acontece por medio de las categorías» (§ 21). Las categorías, pues, son las que dan a las representaciones de la sensibilidad el ser objetos, mediante su enlace con

la apercepción de la conciencia. Esto es, justamente, lo que pretendía probar la «deducción trascendental».

Todavía Kant argumenta difusamente para explicar que las categorías no tienen otro uso en el conocimiento de las cosas que por su aplicación a los objetos de la experiencia (§ 22). Hay que darles a esas formas puras un material de intuiciones empíricas, pues de lo contrario serían conceptos vacíos de objetos. Pero esta materia sólo proviene de la sensibilidad. «Nuestra intuición empírica y sensible es la que solamente puede darles sentido y significación» a los conceptos para determinarles a un objeto (§ 23). Es por lo que las categorías sólo sirven para el conocimiento de los fenómenos [20]. Y en seguida explica (resumiendo en esta segunda redacción lo que había expuesto al principio de la primera) cómo esta aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos se verifica a través de otra función sintética intermedia, que es llamada *síntesis figurada (synthesis speciosa)*. Es la «síntesis trascendental de la imaginación», que es también posible y necesaria *a priori*. La imaginación pertenece a la sensibilidad, en cuanto puede unir lo dado en las intuiciones sensibles. Pero participa de la espontaneidad, ya que no es meramente «reproductiva», sino «productiva» (§ 24), al representar en la intuición objetos no presentes. Realiza la síntesis de la aprehensión, que es «la composición de lo múltiple en una intuición empírica, por la cual se hace posible la percepción, es decir, la conciencia empírica de la misma (como fenómeno)» (ibid.). Esta síntesis está bajo las categorías, por lo que las categorías son «condición de la posibilidad de la experiencia», o «percepción de los fenómenos» (ibid.).

Destaquemos por fin que Kant llama a aquella conciencia originaria del *yo pienso* o unidad de apercepción «el principio supremo de todo conocimiento humano» (§ 16). Con razón es calificada como *la culminación del pensamiento trascendental* kantiano, punto en que enlazará el idealismo alemán con el

[20] Esta limitación no les viene a las categorías de su naturaleza, sino por razón de ser conceptos de un entendimiento no intuitivo. En repetidas indicaciones (§ 16, 17 y 21) ha aludido Kant al contraste entre nuestro entendimiento finito y el carácter intuitivo de una problemática inteligencia divina. Para ella «no tendrían las categorías significación alguna. Estas son sólo reglas para un entendimiento, cuya facultad toda consiste en el pensar, es decir, en la acción de reducir a la unidad de la apercepción la síntesis de lo múltiple que les es dada en la intuición» (§ 21). Tal inteligencia divina *(intellectus archetypus)* sería creadora de los objetos, por lo que no precisaría representaciones de los objetos dados, sino que la misma representación los produciría. Tal observación de la fuerza creadora de las ideas divinas es válida. Pero de ahí no se sigue que el entendimiento humano, por ser finito y no creador, deba reducirse a una pura posibilidad de unificación, operante frente a lo múltiple de los fenómenos sensibles. Ello lo deduce Kant de su concepción fenomenista. Nuestro entendimiento conoce, sí, por representaciones, pero provenientes de los objetos reales. Y no las forma por simple función unificadora de los múltiples elementos sensibles bajo formas subjetivas, sino por abstracción del universal de los objetos singulares, proceso totalmente ignorado por Kant.

yo de Fichte para un ulterior desarrollo trascendental (si bien el yo pienso kantiano, no siendo autoconciencia creadora, es esencialmente distinto). Ese acto originario de conciencia es un *yo puro* o trascendental, distinto de la conciencia empírica, puesto que «es un pensamiento, no una intuición» (§ 25). En estas precisiones introducidas en el párrafo 25 de la segunda edición ha desaparecido la noción de *yo estable y permanente* de que hablaba en la primera (sec.2.ª, III), lo cual expresaba una *realidad* psicológica. Ahora, dicho acto originario queda reducido a «la conciencia de que *yo soy*», sin conocerme «cómo yo soy, sino simplemente cómo *aparezco* ante mí» (§ 25). Sin embargo, «el yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia *(Dasein)*», es decir, *el acto de autodeterminación existencial del hombre como ser pensante finito*. En él se determina mi existencia como «la espontaneidad de mi acto pensante..., y mi existencia no es jamás determinable más que de una manera sensible, es decir, como la existencia de un fenómeno. Pero esta espontaneidad hace que yo me llame una inteligencia» (§ 25 nota). Con ello precisa Kant que la realidad en sí del *yo* permanece incognoscible y objeto de la dialéctica.

La naturaleza y sus leyes.—Dentro de la deducción trascendental y de las reglas o principios del uso empírico de las categorías, pregunta por fin Kant «cómo éstas pueden prescribir leyes a la naturaleza» (§ 26). Existe, en efecto, una física pura que establece leyes universales y necesarias, a las cuales se somete la experiencia verificada; de suerte que debe decirse que la naturaleza está sometida a leyes.

Entonces «se trata de saber cómo no siendo las categorías derivadas de la naturaleza y no regulándose como si fuera su modelo (porque entonces serían simplemente empíricas), puede comprenderse que la naturaleza sea regida por ellas» (ibid.). Porque ha de concebirse conformidad entre las leyes de la naturaleza y las formas *a priori* del entendimiento. Kant expone aquí de nuevo su «giro copernicano» mediante el dilema: o los conceptos dependen de sus objetos, o los objetos dependen del sujeto cognoscente. Lo primero se excluye, porque las categorías son conceptos *a priori*, y, por tanto, independientes de la experiencia. Y rechaza una tercera posibilidad ideada por Crusius: una suerte de armonía preestablecida (de preformación de la razón pura), según la cual «el autor de nuestro ser» imprimió en nuestra mente esos principios como disposiciones innatas, y «regulado de tal suerte que su uso se conforma exactamente con las leyes de la naturaleza» (§ 27). Kant rechaza este innatismo, porque las leyes naturales, v.gr., la relación de la causa, tendrían sólo necesidad subjetiva y no podríamos averiguar su verdad. Queda sólo la solución kantiana: que los objetos del conocimiento van medidos desde el sujeto y por el sujeto.

De ahí *el nuevo concepto kantiano de naturaleza*: «las categorías son conceptos que prescriben *a priori* leyes a los fenómenos; por lo tanto, a la naturaleza considerada como conjunto de fenómenos» (§ 26; cf. *Proleg.* § 36). Eso es la «naturaleza materialmente considerada» *(natura materialiter spectata)*. Mas como los fenómenos están «bajo las categorías», no se trata de un conjunto desordenado, sino sometido a las leyes de causalidad, contingencia, etc., que son justamente las categorías. Tal es la naturaleza formalmente considerada *(formaliter spectata)*, un conjunto ordenado de fenómenos a los que el entendimiento prescribe sus leyes. Porque la naturaleza, en sentido material, son los fenómenos, que son «meras representaciones de cosas que no son desconocidas en lo que en sí pueden ser» (ibid.). Si existe un mundo de cosas en sí sometido a tales leyes, como la causalidad, etc., nos es totalmente incognoscible. Kant ha relegado, pues, la naturaleza a un puro fenomenismo, una totalidad de fenómenos organizada *a priori*. Y la experiencia son estos fenómenos tal como aparecen al hombre.

Analítica de los principios.—Es la segunda parte, o libro, de la *Analítica trascendental*. Es llamada también *doctrina del juicio*, porque «establece el *canon* para el juicio, que le enseña a aplicar a los fenómenos los conceptos del entendimiento». Pues, «si se define el entendimiento en general como *la facultad de las reglas*, el juicio será la facultad de *subsumir* bajo reglas, o sea, de decidir si una cosa está o no sometida a una regla dada» (Introd.). Es decir, el juicio enseña a subsumir los objetos de la intuición bajo los conceptos puros.

La teoría se desarrolla en dos capítulos: 1) el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento; 2) los principios puros del entendimiento. Preciso es abreviar su contenido.

El esquematismo trascendental.—Trata de encontrar las condiciones sensibles bajo las cuales pueden entrar en función las categorías. Con estos conceptos enteramente aprióricos, Kant se ha alejado de la experiencia; con la nueva teoría intenta satisfacer las exigencias empíricas del conocimiento racional.

El esquema debe establecer la unión entre los conceptos e intuiciones sensibles, que «son enteramente heterogéneos» (II l.2 c.1). Por tanto, «tiene que haber un tercer término que sea *homogéneo*, por una parte, con la categoría, y por otra, con el fenómeno, y que haga posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación medianera ha de ser pura (sin nada empírico), y, sin embargo, por una parte, intelectual, y por otra, sensible. Tal es el *esquema trascendental*» (ibid.).

Kant define el esquema con relación al *tiempo*. Como condición formal de la diversidad de fenómenos en el sentido interno, el tiempo, que en sí mismo es uno, encierra una infinita multiplicidad de momentos diversos. Todo fenómeno está necesariamente inscrito en una parte de este tiempo infinito, y, por tanto, en necesaria relación con los demás fenómenos, ya que sólo pueden darse

fenómenos en el tiempo. Y podemos señalar *a priori* los modos posibles de esa determinación de los fenómenos en el tiempo. El esquema es la regla de esa determinación del tiempo con respecto a los fenómenos, «una determinación trascendental del tiempo» (ibid.). Es homogéneo con los fenómenos, porque el tiempo es forma de todos ellos, y a la vez tiene afinidad con las categorías en tanto el tiempo es universal (para todo fenómeno posible) y descansa sobre una regla *a priori*.

El esquema es definido: «representación de un procedimiento general de la imaginación para procurar a un objeto su imagen» (ibid.). Tal será el esquema de cada concepto. Aunque es un producto de la imaginación, no se confunde con la imagen, sino es más bien «la regla de síntesis de la imaginación en relación con las imágenes puras en el espacio» (ibid.); el esquema del triángulo no se confunde con las imágenes de triángulos concretos, ya que ninguna alcanzaría la generalidad del concepto; «no existe más que en el pensamiento» (ibid.), por lo que contiene ya algo del concepto puro [21].

Kant enumera luego los esquemas que sirven para operar la subsunción de los fenómenos a cada categoría. Todos ellos se refieren a determinaciones del tiempo respecto a los fenómenos posibles: 1) la sucesión o serie de elementos homogéneos del tiempo nos da el *número*, o esquema de la *cantidad;* 2) el tiempo, como forma de los fenómenos, cuya materia se da en la sensación, considerado como conteniendo materia o vacío de contenido, da el esquema de la *cualidad* en sus tres momentos: como ausencia de materia *(negación)*, paso a su presencia *(realidad)* y diversos grados en la magnitud de sensación *(limitación);* 3) el tercer modo de *relación* es dado por la diversa ordenación que pueden tener los fenómenos en el tiempo: si el fenómeno permanece inmutable mientras los demás cambian, tenemos el esquema de *sustancia*, que es «la permanencia de lo real en el tiempo»; si los fenómenos se suceden según un orden de prioridad y posterioridad, es el esquema de *causalidad;* si se condicionan entre sí de tal modo que sus cambios sean simultáneos, es el esquema de *comunidad* o acción recíproca; 4) el cuarto, de *modalidad*, proviene de considerar el tiempo por orden a la permanencia en él de la representación en sus tres momentos: permanencia en un tiempo indeterminado es el esquema de *posibilidad;* en tiempo determinado, es el esquema de *existencia;* en todo tiempo es el esquema de *necesidad.*

Mediante este esquematismo se llega «a la unidad de todo lo múltiple de la intuición en el sentido interno, y así, indirectamente, a la unidad de la apercepción como función que corresponde al sentido interno» (a la receptividad). Estos esquemas son, por lo tanto, «las verdaderas y únicas condiciones que permiten a los con-

[21] Kant confunde, pues, manifiestamente «el esquema trascendental» con conceptos de objetos sensibles propiamente tales, pues, si la imagen esquemática se aplica a todas las imágenes concretas posibles, ya es concepto universal.

ceptos relacionarse con los objetos» (ibid.). Una vez más se concluye que las categorías no pueden tener más que un uso empírico [22].

Principios del entendimiento puro.—Reconocido el esquematismo como enlace básico para el uso de las categorías, Kant pasa a determinar los *juicios*, los *principios* o reglas para el uso empírico de las mismas.

No se trata aquí de los juicios analíticos. La verdad de los mismos está garantizada por el principio de contradicción: «Es imposible que una cosa sea y no sea a la vez» (II l.2 sec.1.ª). Es el principio supremo de conocimiento y basta para los juicios analíticos; pero es insuficiente para los sintéticos, ya que puedo formar proposiciones no contradictorias que carezcan de valor objetivo. Por eso, el principio supremo de los juicios sintéticos es que sean referidos a objetos de una experiencia posible. Lo que Kant formula así: «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de los objetos de la experiencia, y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*» (ibid., sec.2.ª). Es decir, los conceptos puros de que constan dichos juicios tienen que ser aplicados a una posible experiencia. De él derivan estos principios, que son «las reglas del uso objetivo de las categoría» (ibid., sec.3.ª), las que despliegan las reglas fundamentales dadas *a priori* de la conexión necesaria de los fenómenos de experiencia.

El *cuadro sistemático* de estos principios lo ha trazado Kant siguiendo los cuatro modos de su famosa tabla de las categorías, cuya vigencia mantiene así con ejemplar tenacidad:

1) *Los axiomas de la intuición* corresponden a las categorías de la cantidad. Son, por lo tanto, condiciones *a priori* de la intuición, sometidas a la forma del espacio y del tiempo. El principio de estos axiomas es: «todas las intuiciones son cantidades extensivas» (ibid., sec.3.ª,1.º) [23]. Este principio funda la geometría con sus axiomas y hace que la matemática sea ciencia aplicable a objetos de experiencia, pues transforma el hecho subjetivo de percibir la cantidad espacial o temporal sólo percibiendo sucesivamente las partes, en el principio de que toda cantidad está compuesta de partes.

2) *Anticipaciones de la percepción*, correspondientes a las categorías de *cualidad*. Su principio es: «En todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene una cantidad intensiva, es decir, un *grado*» (sec.3.ª,2.º). Lo real de la sensación se entiende las sensaciones cualitativas de colores, sonidos, etc. El principio transforma la intensidad subjetiva de la percepción en un grado de cualidad objetiva que puede crecer o disminuir progresivamente.

[22] «El esquematismo encierra en sí graves problemas filosóficos. ¿Qué es lo decisivo en el esquema del tiempo, lo sensible o lo inteligible? Si lo sensible, entonces el ser, y con él las esencias, se disuelven en el flujo del devenir, el ser es interpretado como tiempo (eterno acontecer). Si lo inteligible e ideal, entonces la síntesis del entendimiento crea el tiempo, y el ser es interpretado como idea. ¿Heidegger o Hegel? ¿O ambos a la vez?» (HIRSCHBERGER, *Historia de la Fil.* II. Vers. esp. n.402).

[23] Las formulaciones de todos estos principios son de la segunda edición. Kant ha cambiado todas sus fórmulas respecto de la primera.

3) *Analogías de la experiencia*, que corresponden a las categorías de relación. Su fórmula general es: «La experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones» (ibid., sec.3.ª,3.º). Kant explica difusamente las tres reglas o analogías de la experiencia correspondientes a las tres categorías de relación, y que contienen los tres modos de enlace necesario que se realizan en el tiempo: permanencia, sucesión y simultaneidad. Reflejan los grandes principios de la física, y por eso los llama «dinámicos». *La primera analogía* señala el principio de *permanencia:* «En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y la cantidad de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza» (ibid., 3.º,*a*). Permite reconocer bajo la mutabilidad de los fenómenos percibidos en el tiempo un sustrato permanente que llena ese tiempo y se llama *sustancia.* Esta sustancia de los fenómenos no puede cambiar en las mutaciones, ni tampoco su cantidad en la naturaleza. Por lo mismo, «el nacer y el morir de la sustancia misma no tienen lugar» (ibid.). Las determinaciones de esa sustancia, «que no son otra cosa que modos particulares de la misma, llámanse *accidentes*».

La segunda analogía señala «el principio de sucesión en el tiempo según la ley de *causalidad.* Todos los cambios se suceden según la ley del enlace entre causa y efecto» (ibid., 3.º,*b*). Estos cambios son un sucesivo ser y no-ser de los accidentes en la sustancia que permanece. La percepción subjetiva nos da la simple sucesión de los fenómenos en las partes del tiempo. El principio sustituye la simple sucesión temporal de las percepciones por la relación necesaria de *causalidad* entre los fenómenos, que explica y fundamenta esa sucesión. Tal enlace o conexión necesaria no puede provenir de la experiencia del suceder, sino de una regla o categoría del entendimiento, como condición formal de experiencia.

La tercera analogía permite justificar objetivamente la simultaneidad de los fenómenos mediante la relación de la *acción recíproca:* «Todas las sustancias, en cuanto son percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca» (ibid., 3.º,*c*). La simultaneidad de las cosas no puede aparecer en las percepciones, que siempre son sucesivas. Hace falta la intervención del entendimiento bajo la suposición de la regla de una acción recíproca de las mismas cosas.

4) *Los postulados del pensar empírico en general* explican, por fin, las tres categorías de la modalidad: *posibilidad, realidad, necesidad*, y dan a tales conceptos valor objetivo, restringiéndolos al uso meramente empírico. El *primero* dice: «Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es *posible*» (ibid., 4.º). Lo posible empírico ya no es sólo lo no contradictorio, sino lo que está conforme con las condiciones formales de la síntesis de lo múltiple en la experiencia. De otro modo, es un concepto vacío si no se refiere a objeto de experiencia. El *segundo:* «Lo que está de acuerdo con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*», se-

ñala que las categorías no pueden darnos la existencia de un objeto sino mediante la percepción de la materia, o la sensación. El *tercer* postulado: «Aquello cuya conexión con lo real está determinada según condiciones universales de la experiencia, es (existe) *necesariamente*», señala que, si la existencia de una cosa no puede conocerse por conceptos, mucho menos la necesidad de existir. Esta conexión necesaria de las cosas existentes se da mediante la ley de causalidad.

Los principios del entendimiento puro garantizan de esta manera el valor objetivo de la experiencia, sustrayéndola a la subjetividad de la percepción. Toda percepción que se sustrae a los mismos es un puro juego de imaginación, un sueño.

Estos principios de la experiencia posible constituyen también la naturaleza y sus leyes universales, como antes se dijo. En las largas y seniles meditaciones recogidas en el *Opus postumum*, siempre interrumpidas y nunca acabadas, el viejo filósofo vuelve de continuo a estos resultados de la analítica, pues se proponía aplicar dichos principios trascendentales a la ciencia de la naturaleza. El ideal de esta ciencia era para él la física de Newton, cuyas bases trataba especialmente de justificar, es decir: un tiempo absoluto, que fluye uniformemente sin relación con nada exterior; un espacio absoluto, permanente, inmóvil; una materia única y uniforme, animada por una fuerza de gravitación, única y simple en la variedad de sus manifestaciones. El principio que Kant pretendía hacer valer en esta especie de deducción trascendental de la física era el de la unidad de la experiencia como sistema total de los fenómenos. De este modo, de la unidad de la experiencia deducía la unidad de la materia, que es objeto de la física. Y cuando se habla de diversas materias, se alude en realidad a las sustancias *(Stoffen)* diversas que constituyen la unidad de la materia [24].

El noúmeno.—Sólo en un tercer capítulo de esta *Analítica de los principios* y final de toda la *Analítica* habla Kant expresamente del noúmeno y explica su pensamiento en torno a él bajo el epígrafe: «principio de distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos».

La distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* se introducía, ya en la *Disertación* de 1770, como distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, proveniente de Platón, y que Kant atribuía a la metafísica tradicional: «Lo que es pensado sensiblemente es la representación de las cosas como aparecen, y lo que es pensado intelectualmente es la representación de las cosas como son» (§ 4). Pero en la *Crítica* le va a dar un sentido nuevo.

La noción del noúmeno estaba ya implícita en toda la parte anterior de la *Crítica*. Sin embargo, no era nombrado con tal término. Si nuestros conocimientos alcanzan únicamente a los fenómenos en cuanto organizados en experiencia por las categorías, éstos son los objetos únicos del conocer. Pero reconocer como fe-

[24] *Opus post.*, en *Werke* VIII,I p.235-8; II p.592, etc. Cf. ABBAGNANO, o.c., n.499.

nómenos los objetos de experiencia significa contraponer a ellos algo exterior al fenómeno, las cosas en sí. En los textos anteriores este «algo» era representado como una *x*, o incógnita, una realidad desconocida, de la cual nada podemos saber, un «objeto trascendental» e indeterminado (II c.2, III). A pesar de todo, siempre es una realidad, ya que sirve de soporte a los fenómenos percibidos y su función era la de influir sobre la receptividad sensible, produciendo las sensaciones. Pues los fenómenos, a cuyo conocimiento nos limitamos, serán, no obstante, fenómenos de algún ser. En un texto de los *Prolegómenos* atribuía a esta realidad desconocida, que es el noúmeno, cuya existencia daba por inconcusa, la función de ser el sustrato de los *cuerpos* empíricamente percibidos [25].

Pero en este capítulo final de la *Analítica* ha precisado con más radicalidad su idea del noúmeno. La segunda edición elimina los pasajes que se refieren a la función positiva del noúmeno en la constitución de nuestro conocimiento, y añade otros que lo determinan como pura posibilidad negativa y limitativa. La representación del noúmeno como objeto en sí, como realidad positiva, aunque desconocida, es mera ilusión. «Lo que llamamos noúmeno, como tal, debe ser entendido *en sentido negativo*». Se trata de un «concepto-límite» (*Grenzbegriff*, que evoca la «situación-límite» de JASPERS), necesario para señalar los límites de nuestro conocimiento objetivo, es decir, que no puede extenderse fuera del campo de la intuición sensible. Por eso «es de uso negativo. Sin embargo, el noúmeno no se forja arbitrariamente, sino que se reduce a la limitación de la sensibilidad, sin poder establecer nada positivo fuera del dominio de la misma». El noúmeno tiene, por lo tanto, significado negativo, señalando lo que *no* es objeto de nuestra intuición sensible y la limitación de la sensibilidad al propio dominio empírico.

En sentido positivo, o el noúmeno como cosa en sí, sólo cabe admitirlo *problemáticamente*, es decir, en cuanto algo no contradictorio. Sería posible como objeto de una intuición intelectual. Pero esta intuición no es la nuestra y ni siquiera podemos examinar, o tener idea, de una facultad de intuición no sensible. «En definitiva, no es posible conocer la posibilidad de tales noúmenos, y lo que se extiende fuera de la esfera de los fenómenos es para nosotros vacío».

En los textos dispersos del *Opus postumum* reafirma Kant esta postura radical de la *Analítica*. En ellos aparece la cosa en sí como una *x* que no es un objeto particular, sino una relación negativa del objeto fenoménico con el sujeto (no es cosa en sí). Son también frecuentes las afirmaciones de que la cosa en sí es «un puro pensamiento sin realidad», un *ens rationis*. Su función es semejante a la del «concepto-límite»; la cosa en sí no es un objeto sensible,

[25] *Proleg.* I observ.2.ª: «Yo admito, dice refutando a Berkeley, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas que, aunque completamente desconocidas por nosotros en cuanto a lo que son en sí mismas, las conocemos por medio de las representaciones que su influjo sobre nuestra sensibilidad nos suministra y a las cuales damos la denominación de cuerpo; palabra que significa, por tanto, únicamente el fenómeno de aquel objeto que nos es desconocido, pero que no por esto es menos real».

sino que representa el aspecto negativo del objeto de la intuición empírica. Esta relación negativa hace posible la filosofía trascendental, pues si los objetos del conocimiento fueran cosas en sí, sería imposible aplicarles las funciones subjetivas del conocer [26].

Al fin de la *Analítica* ratifica, pues, Kant su pensamiento radicalmente fenomenista, que disuelve la realidad toda en fenómenos. El fenomenismo en él es prevalente sobre el racionalismo, complicada construcción lógica de una ciencia de puros fenómenos.

3. La «Dialéctica trascendental»

Después de la *Estética* y la *Analítica*, viene esta amplia tercera parte de la *Crítica* kantiana. Tiene por objeto la discusión —enteramente problemática—sobre la existencia de la metafísica como ciencia. La imposibilidad de la metafísica era ya la conclusión de la *Analítica*, la cual demostró que todo el uso legítimo de la razón se limita estrictamente al ámbito de la experiencia sensible; la razón y sus conceptos sólo pueden aplicarse a los fenómenos, no al noúmeno, reducido a mero concepto-límite. De ahí que esta parte sea *negativa* y *crítica*. Se ordena a mostrar la imposibilidad de cualquier uso extraempírico de las categorías, las dificultades o aporías insolubles en que caemos al intentar construir una metafísica aplicando las categorías, fuera de los límites de la experiencia, a realidades suprasensibles. La metafísica, este uso extraempírico de la razón, es una ilusión, dice Kant. Pero «una ilusión natural e inevitable, consistente en principios subjetivos que da como objetivos» (Introd. I), relacionada con la misma razón humana; se ha de aclarar finalmente la raíz de esta ilusión.

Como segunda parte de la *Lógica trascendental*, Kant la llama dialéctica, es decir, *lógica de la apariencia* (ibid.), o de la ilusión. No trata de una teoría de lo aparente o verosímil, ni tampoco de la apariencia empírica (como las ilusiones ópticas), sino de «la apariencia trascendental», proveniente del uso trascendental de los principios de la razón cuando ésta se ocupa en falsas imitaciones de la forma racional, o paralogismos, «fuera del uso empírico de las categorías, y nos entretiene en la ilusión de una extensión del pensamiento puro» (Introd. I) [27]. La dialéctica trascendental tratará de «descubrir la apariencia de los juicios trascendentes e impedir que nos conduzca a error tal apariencia»; es decir, trata de descubrir los sofismas y contra-

[26] *Opus post.*, en *Werke* VIII,II p.20-33.40.

[27] Llama «trascendental» ahí mismo cuando los principios de la razón tienen «no un uso empírico, sino de tal naturaleza que rebase los límites de la experiencia». Como las categorías, aun en su uso empírico en la analítica enseñado, nos dan un pensamiento trascendental, el término ahora aplicado a la dialéctica y a las ideas trascendentales es reduplicativo o doblemente trascendental, creemos.

dicciones que se ocultan en los razonamientos de esta lógica de la apariencia.

La facultad o sujeto de la dialéctica es la «razón pura *(rein Vernunft)*, como asiento de la ilusión trascendental». Es la dimensión o forma superior del conocimiento, según su conocida graduación: «Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos; pasa de aquí al entendimiento y acaba en la razón» (Introd. II). Esta facultad suprema tiene también por función reducir el material del conocimiento a una unidad más alta de pensamiento. Pero no se refiere al conocimiento empírico de los objetos, «ni tiene relación inmediata con éstos ni con su intuición, sino sólo con el entendimiento y sus juicios» (ibid., II,*c)*, a fin de elaborar sobre ellos síntesis superiores, que son las ideas trascendentales. Y como el acto del entendimiento es el juicio, la actividad de la razón es el razonamiento o silogismo, subsumiendo los juicios del entendimiento bajo una regla o principio trascendental para llevar nuestros conocimientos a una unidad racional lo más alta posible, integrando las series de los conceptos en una totalidad de máxima extensión, en la unidad sistemática perfecta.

Es de poco valor la división que hace Kant de su *Dialéctica* en dos partes o libros: uno que trata de *los conceptos trascendentales*, o ideas, y el segundo, de «*los raciocinios trascendentales* o dialécticos» (Introd. II, *c)*. Después de breves páginas dedicadas a la noción de esas ideas, todo el resto lo ocupa la exposición difusa de los paralogismos y antinomias, como «raciocinios dialécticos o sofísticos», es decir, la crítica destructiva de las tres disciplinas de la metafísica wolffiana.

Las ideas trascendentales.—Kant llama a los conceptos puros, formados por esa razón superior en su uso trascendental, *ideas*. Pero este término no lo toma en el sentido de la filosofía de su tiempo, sino quiere enlazarlo con el sentido de la *idea platónica*. Platón, dice, entendió la idea como algo que no deriva de los sentidos, sino de una razón suprema, y que rebasa con mucho los conceptos del entendimiento de los que se ocupa Aristóteles. «Las ideas son para Platón arquetipos de las cosas mismas, y no solamente claves para experiencias posibles, como las categorías». Pero no es extraordinario «entender el pensamiento de un autor sobre su objeto mejor que él mismo lo entendió» (c.1 sec.1.ª). Y es lo que Kant pretende hacer.

¿Qué es, pues, la idea kantiana? Se trata de un concepto que excede «la posibilidad de la experiencia» y que «determina, según los principios, el uso del entendimiento en el conjunto

de la experiencia completa» (ibid., sec.2.ª). Se refiere, por ello, a la unidad colectiva de toda la experiencia posible. «La razón pura abandona todo el entendimiento que se refiere inmediatamente a los objetos de la intuición o a sus síntesis en la imaginación. Ella se reserva *la totalidad absoluta* en el uso de los conceptos del entendimiento, y quiere conducir la unidad sintética, que es pensada en la categoría, hasta lo absolutamente incondicionado» (ibid.). Por otra parte, como producto o conclusión de un silogismo que restringe el predicado universal a un objeto bajo cierta condición, la idea no es sino «el concepto de la *totalidad de condiciones* para un condicionado dado. Y como sólo el *incondicionado* hace posible la totalidad de las condiciones, e inversamente, la totalidad de las condiciones es siempre ella misma incondicionada, un concepto racional puro puede ser definido por *el concepto de lo incondicionado en tanto que contiene el principio de la síntesis del condicionado*» (ibid., sec.2.ª).

Tales son las ideas trascendentales, descritas con estas fórmulas esotéricas y otras más. Son conceptos puros, dados por la naturaleza misma de la razón y «consideran todo conocimiento experimental como determinado por una totalidad absoluta de condiciones». Y son trascendentales, pues «rebasan los límites de toda experiencia, donde no podrá encontrarse ningún objeto adecuado a la idea trascendental» (ibid.).

Sobre la enumeración de las mismas, o «sistema de las ideas trascendentales», la posición de Kant estaba de antemano tomada. No le importaba seguir a Platón, para quien las ideas ejemplares de las cosas son tantas cuantas especies de éstas. Su objetivo era trazar la crítica de la metafísica wolffiana en sus tres ciencias: la *psicología*, o ciencia del alma; la *cosmología*, que tiene por objeto el mundo; la *teología*, cuyo objeto es Dios. Por lo tanto, el mundo trascendental había de reducirse a *tres ideas*, conteniendo los tres modos de totalidad absoluta de la experiencia: la idea del *alma*, que «contiene la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante»; la idea del *mundo*, que representa «la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno», o «el conjunto de todos los fenómenos»; la idea de *Dios*, que representa «la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general», o «la condición suprema de la posibilidad de todo lo que pueda ser pensado» (c.1 sec.3.ª).

Sin embargo, Kant, siguiendo su habitual logicismo, pretende extraer de manera artificiosa esas tres ideas totalitarias de las tres modalidades de juicios: categóricos, hipotéticos

y disyuntivos, que darían lugar a tres especies de raciocinios dialécticos. Cada uno de ellos implicaría tres modos de subsunción de la totalidad de condiciones bajo un incondicionado, según las tres relaciones de las representaciones por las que la razón se eleva de la síntesis condicionada a la unidad sintética incondicional, que es la idea: «1) la relación al sujeto; 2) la relación con lo múltiple del objeto en el fenómeno; 3) la relación con todas las cosas en general» (ibid., sec.3.ª).

Los raciocinios dialécticos y su división.—La crítica de Kant para derribar toda la doctrina tradicional en torno al alma, el mundo exterior y Dios—sin duda, la parte más sensacional de toda su obra y que más escándalo suscitó—se hace bajo este título de este libro segundo, que forma todo el grueso de su *Dialéctica*. Es el estudio crítico de dichos «raciocinios dialécticos», razonamientos ficticios que deben llamarse *sofismas* por su resultado. Pero están fundados en la «ilusión» incontenible de la razón de atribuir a sus ideas trascendentales, y por ello «subjetivas, de cuyo objeto no tenemos ningún conocimiento», «alguna realidad objetiva por inevitable apariencia» (l.2, Introd.). Donde esto ocurre «se abusa» de la razón y no se construyen más que falacias y fantasmagorías. Tal ilusión no es insoluble. Se trata, pues, de combatir dicho *espejismo dialéctico* mostrando la raíz o forma viciosa de dichos razonamientos y sus continuas contradicciones.

Kant desarrolla su argumentación en tres capítulos, a los que asigna los curiosos nombres: *Paralogismos de la razón pura*, concernientes al alma o psicología racional; *Antinomias de la razón pura*, que se enfrentan con el mundo de la cosmología racional; *Ideal de la razón pura*, en que combate las pruebas de la existencia de Dios.

Paralogismos.—En ellos se establece la *crítica de la psicología racional*, que puede llamarse «ciencia del alma». Esta ciencia pretende conocer la naturaleza absoluta del alma prescindiendo de toda experiencia, basada en la única proposición: «yo pienso». El razonamiento equivocado consiste en aplicar al yo pienso, acto originario de la apercepción, la categoría de la sustancia. De aquí pretende deducir que el alma, sujeto del yo pienso, existe como sustancia, que es simple, idéntica a sí misma en los diferentes tiempos, o persona, incorruptible, inmortal, etc.

Pero todas estas deducciones son simples paralogismos. Sea primero el *paralogismo de sustancia:* «Lo que no puede ser pensado más que como sujeto absoluto de los juicios, no existe

tampoco más que como sujeto, y es, por tanto, sustancia. Pero en cuanto ser pensante, yo soy el sujeto absoluto de todos mis juicios. Luego a título de ente pensante (como alma) soy una sustancia» (c.1,1). El paralogismo o falacia consiste en tomar el término «sujeto» en dos sentidos distintos. El yo pienso no es un objeto empírico, sino únicamente un yo puro o lógico, la autoconciencia del sujeto pensante en relación con lo múltiple empírico determinable. Pero en seguida es asumido este yo trascendental, o noúmeno, del cual nada sabemos, como un yo fenomenal, al cual se le aplica la categoría de sustancia, válida sólo para los objetos empíricos. La falacia consiste en tomar esa magnitud lógica del sujeto pensante, o apercepción pura, por un yo ontológico o realidad empírica. La categoría de sustancia no puede, pues, usarse, respecto del yo trascendental, como sujeto pensante.

El mismo fallo lógico se comete en las demás deducciones, en que se quiere probar que el yo pienso es sustancia simple, idéntico a sí mismo o persona, espiritual, etc. Es imposible llegar a estas nociones que suponen la sustancialidad. Así, se prueba sólo que es un yo singular, que no puede resolverse en pluralidad de sujetos. Pero esto no dice nada de la identidad del yo fenoménico como ser subsistente. Luego todos los argumentos de la psicología racional tienen igual carácter ilusorio y falaz, ya que mudan la noción del yo pienso, que solo se tiene en la apercepción trascendental y es «una representación sin contenido alguno», por una sustancia subsistente.

Antinomias.—Contienen *la crítica de la cosmología tradicional*, condensada en la idea del *mundo* como totalidad absoluta de los fenómenos, que es su objeto. Esta idea revela su ilegitimidad al motivar afirmaciones antitéticas. Estas son las *antinomias de la razón pura;* no paralogismos o argumentaciones falaces, sino afirmaciones opuestas que se prueban con la misma necesidad en la filosofía antigua, provistas, por tanto, de igual verosimilitud. Verdaderos conflictos de la razón consigo misma, de ellas no puede evadirse sino abandonando el principio de que nacen, que es la idea del mundo. Esta idea nada tiene que ver con la noción de naturaleza, que es la conexión causal de los fenómenos, sino que pertenece a la esfera trascendental de la razón pura, cuya función es elevar el conocimiento de la experiencia a supremas síntesis de unidad: alma, mundo y Dios. Si la razón pura hace uso indebido de las ideas aplicándolas al dominio de los objetos empíricos (haciendo metafísica al estilo tradicional), se enreda forzosamente en contradicciones.

Estas contradicciones son las que Kant intenta mostrar en sus antinomias para reducir *ad absurdum* la cosmología tradicional. Las ha reducido a cuatro, que representan cuatro problemas difíciles de la naturaleza que la filosofía y la ciencia siempre han discutido y resuelto satisfactoriamente (equivalen en parte a las famosas aporías del sofista Zenón de Elea, como el mismo Kant recuerda [c.2 sec.7.ª], ya refutadas por Aristóteles). Representan también «el sistema de ideas cosmológicas» de Kant. Pero él (otra vez con la tabla de los juicios en la mano) las ha reducido a unidad lógica necesaria, como correspondiendo a las cuatro clases de categorías, que reflejarían los cuatro aspectos considerados del mundo: cuantitativo: cualitativo, relacional y modal (c.2 sec.1.ª). Por eso, a las dos primeras antinomias, o ideas cosmológicas, las llama de naturaleza matemática; las dos últimas son dinámicas. Kant las formula y prueba así:

1.ª *Antinomia de la cantidad,* que nace de considerar la *composición* del mundo. *Tesis:* «El mundo tiene un comienzo en el tiempo y se halla también limitado en el espacio», pues si careciera de principio en el tiempo, una serie infinita y actual de los fenómenos habría precedido al momento presente, lo cual es imposible. Y la misma razón vale para el espacio. *Antítesis:* «El mundo no tiene principio en el tiempo ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio». Porque, si tuviera principio, hubo un tiempo en que no existía, es decir, un tiempo vacío. Pero en un tiempo vacío ninguna cosa puede producirse, pues ninguna parte de él contiene en sí una condición de existencia más que de no-existencia [28].

2.ª *Antinomia de la cualidad,* tomada de la *división* de las cosas. *Tesis:* «Toda sustancia compuesta en el mundo consta de partes simples, y cuanto existe en general o es simple o compuesto de simples», porque, suprimida toda composición, no quedaría nada. *Antítesis:* «Ninguna cosa compuesta en el mundo consta de partes simples, y no existe nada simple en él», pues todo lo extenso es divisible hasta el infinito. Y como todas las cosas son extensas, luego son divisibles hasta el infinito, por lo que no se da composición alguna de partes simples [29].

[28] Por esta razón válida, la filosofía clásica pone antes del comienzo del mundo no un tiempo vacío, que es pura ficción, sino un principio creador y trascendente. El mundo, pues, es temporal, como dice la tesis, pero creado.

[29] La filosofía clásica ha resuelto el problema aceptando la extensión de la cantidad continua, siempre divisible en partes, como propiedad de los cuerpos. Pero de ahí no se sigue su composición actual de infinitas partes simples, como ponía Leibniz, porque tales mónadas simples no existen. Las partes en que se divide el continuo son, a su vez, extensas y divisibles. Pero no son infinitas en acto, porque existen sólo potencialmente en el todo extenso

3.ª *Antinomia de la relación*, tomada del origen del mundo. *Tesis:* «La causalidad, según las leyes de la naturaleza, no es la única de la que pueden deducirse los fenómenos del mundo en su totalidad. Es necesario además admitir otra causalidad libre para explicar estos fenómenos». Porque, de no ser así, jamás se llegaría a una causa primera. *Antítesis:* «No hay libertad, sino que todo ocurre en el mundo según las leyes físicas»[30]. Porque, si la causa se determinara a obrar sin que esta determinación tuviera razón suficiente en algún estado anterior, y así sucesivamente, quedaría suprimido el principio mismo de la causalidad.

4.ª *Antinomia de la modalidad*, que nace de considerar la *dependencia* del mundo. *Tesis:* «El mundo supone, como su parte o como causa de él, un ser absolutamente necesario». Porque la serie de fenómenos, condicionados y contingentes, requiere una causa no contingente, un incondicionado, como condición necesaria de la totalidad absoluta de la serie; y esta misma causa debe estar en el mundo, pertenecer a los fenómenos. *Antítesis:* «No existe un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como causa suya». Porque el ser absoluto no está en el mundo ni como parte de él, pues éste es contingente, ni como la suma de fenómenos, pues esta suma, compuesta de contingentes, sería contingente. Tampoco está fuera del mundo, porque en el mismo momento en que empezara su relación en el mundo tendría principio, entraría en las series de causas y, por tanto, en el tiempo y en el mundo, contra la hipótesis[31]

Soluciones kantianas a las antinomias.—Kant ha enfocado de distinta manera la solución de sus antinomias.

Las dos primeras, o matemáticas, referentes al mundo espacio-temporal, son aceptadas como verdaderos conflictos de la razón, pues tanto la tesis como la antítesis son probadas necesariamente como conclusiones contradictorias. Se llega, pues, a la falsedad de la tesis infinista tanto como de la tesis finitista de un mundo real. Pero de ahí sólo se ha de concluir la *idealidad* trascendental de esa noción del mundo. Kant ve en ello una confirmación de su *idealismo trascendental* (c.2 sec.6.ª). La razón ha hecho un uso ilegítimo de la idea del

Y la divisibilidad es potencialmente infinita en el continuo matemático; en los cuerpos físicos llega un momento en que la división los destruye.

[30] La filosofía clásica admite los dos modos de causalidad, como Kant, ya que no se oponen, sino que corresponden a los dos órdenes, corporal y de los espíritus. La dificultad, insuperable para Kant, está en salvar la libertad, ya que no admite como real el *mundus intelligibilis* o espiritual, o al menos no se puede demostrar, como decimos luego.

[31] El error de Kant consiste en negar la trascendencia de Dios, en considerarlo temporal e inmerso en la sucesión de fenómenos temporales por el hecho de causarlos. Se trata de causa análoga, y por su naturaleza puramente espiritual, intemporal y eterna.

mundo, tomando el espacio y el tiempo como cosas en sí, cuando no son más que formas o condicioness ubjetivas de nuestra sensibilidad. Las hipótesis, pues, de la finitud o infinitud del mundo espacio-temporal hacia afuera (totalidad) y hacia adentro (divisibilidad) son ambas falsas. «Es también falso que el mundo (el conjunto de los fenómenos) sea un todo existente en sí mismo. Síguese de ahí que *los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones*, y esto es lo que nosotros queremos decir al hablar de la idealidad trascendental» (sec.7.ª fin.).

Por otra parte, como objeto de nuestro conocimiento empírico por las categorías, Kant sostiene que este mundo o conjunto de fenómenos no se nos presenta ni como finito ni como infinito, sino como *indefinido*. El mundo sensible no tiene una magnitud absoluta. No se nos da como un todo *acabado*, sino como una *regresión indefinida (regressus in indefinitum)*, un avanzar de un miembro cualquiera de la serie, como de un condicionado hacia otro más lejano, ya sea en alas de la propia experiencia, ya llevando por guía el hilo de la historia o la cadena de los efectos y sus causas, sin cerrar nunca la puerta a una extensión del posible uso empírico de su entendimiento. «Yo no tengo jamás el mundo más que en concepto, no en la intuición como un todo». No se nos da en una suerte de intuición colectiva, sino en ese *regressus*, sin que podamos admitir un límite absoluto en la serie de condiciones empíricas, sino sólo subordinar todo fenómeno como condicionado a otro; lo que sólo se nos impone por la regla del entendimiento es caminar de fenómenos en fenómenos, y no puedo detener jamás esta regresión *in indefinitum*. En una palabra, «no puede decir que el mundo es infinito en cuanto al tiempo o al espacio», ni tampoco que es finito, «pues el límite absoluto es igualmente imposible en la experiencia» (sec.9.ª, 1.º).

La 3.ª *antinomia*, referente al conflicto de la necesidad y libertad en el mundo, recibe en Kant otra solución. Tanto la tesis como la antítesis son aceptadas como verdaderas. Sólo que hay que referir la tesis (libertad) al mundo inteligible y la antítesis (necesidad) al mundo de los fenómenos. Lo difícil es reconciliar ambos extremos sin caer en un dualismo imposible.

Ante todo, Kant aboga fuertemente por la ley de necesidad universal dentro del mundo de los fenómenos, determinado por la categoría de causa: Todo lo que acontece tiene que tener una causa, y la causalidad se extiende a todo el campo de la experiencia, formando el concepto de naturaleza (sec.9.ª, 3.º). Es el determinismo mecanicista de Newton, que con Kant se

impuso aún más en la física de la Edad Moderna. Pero, a su vez, Kant reivindica con igual fuerza la libertad como «espontaneidad» o poder del hombre de determinarse a sí mismo con independencia de las leyes empíricas, es decir, «como facultad de comenzar por sí misma a obrar, sin necesidad de presuponerse la aplicación de otra causa (ibid., 3.º). Este principio causal de nuestro obrar queda, pues, al margen de la serie causal y determinismo de la naturaleza. Pero el hombre vive en este mundo fenoménico, y todas sus acciones, como fenómenos, están sujetas al determinismo causal de las leyes naturales. ¿Cómo pueden no interferirse ambos principios causales y ser la misma acción humana, a la vez, efecto de una causa necesaria y de un principio libre?

No obstante, en Kant se impone el hecho de la libertad por convicciones éticas, por el *imperativo moral*, al que ya alude en sus largas reflexiones. Y forcejea por hallar el modo de evadir la contradicción. La libertad pertenece al «mundo inteligible», o de «los noúmenos», y la necesidad, al mundo de los fenómenos. El hombre fenomenal o empírico está sometido a la causalidad necesaria, pero el hombre inteligible o nouménal es libre. Ambos correrían paralelos sin interferirse ni anularse. La antinomia se apoyaría sobre una simple apariencia. La libertad, como causa inteligible, está fuera de todo pensar lógico, contraído a los límites de la experiencia sensible; «no es considerada aquí más que como idea trascendental». Por eso termina Kant diciendo que no quiere demostrar ni la realidad de la libertad ni aun su posibilidad, sino sólo que «la naturaleza no contradice la causalidad de la libertad» (ibid., 3.º final). Lo que tampoco ha probado sino en la apariencia, o en la línea del «como si».

La 4.ª *antinomia* es resuelta de un modo parecido. «No puede haber contradicción verdadera entre las dos afirmaciones, que pueden ser ciertas las dos» (sec.9.ª, 4.º), aunque en distinto orden. El uso empírico del entendimiento, que se circunscribe al mundo de los fenómenos, no encuentra sino la contingencia de todos ellos entre sí condicionados, y tiene que limitarse a seguir el hilo de las condiciones dentro de ellos, es decir, a un *regressus* indefinido de los acontecimientos en su relativa dependencia, sin que le sea posible saltar el conjunto de los fenómenos para buscar fuera de ellos la causa de su ser. Pero «la razón exige, a su vez, lo incondicionado», ya que todo el conjunto de acontecimientos del mundo sensible es al mismo tiempo condicionado. Mas este principio incondicionado debe ser concebido totalmente fuera de la serie del mundo contin-

gente, como ente necesario *(ens extramundanum)*. Con lo cual pasa a ser un concepto inteligible o idea trascendental fuera de todo posible conocimiento de la experiencia. «La razón sigue su camino en el uso empírico, y sigue también su marcha propia en el uso trascendental». Es decir, «se limita a enseñar que la contingencia universal de todas las cosas de la naturaleza y de todas sus condiciones empíricas puede muy bien subsistir», pero «no *debe mirar como imposible* lo inteligible, bien que esto no pueda servirnos para la explicación de los fenómenos» (ibid.). A esta causa inteligible llama también Kant «la hipótesis arbitraria de una condición necesaria» (ibid.). Así, pues, piensa Kant haber dado solución a la antinomia: de las dos proposiciones opuestas: la antítesis es referida al mundo del fenómeno; la tesis, a las ideas de la razón. Y cada una tiene valor en su esfera [32].

Crítica de las pruebas de la existencia de Dios.—En ellas se condensa el examen de la tercera idea de la *Dialéctica, la idea de Dios*. Es a la vez la crítica de la *teología natural*, la ciencia que pretende elevarse «al conocimiento del ser supremo sobre los principios especulativos de la razón», y que puede llamarse sea «teología trascendental», conforme a la concepción de los *deístas*, sea «teología natural», que corresponde al *teísmo*, como explicaría al final *(Dialéctica* c.3 sec.7.ª).

Llama Kant a la idea de Dios *ideal trascendental*, o «de la razón pura» (ibid., sec.1.ª y 2.ª). El ideal se distingue de la idea en que «parece más alejado de la realidad objetiva que la idea» (ibid., sec.1.ª). Contiene además todas las perfecciones que podemos representarnos en los objetos; v.gr., el ideal de la humanidad. Como «la idea de la *regla*, el ideal sirve de *prototipo* a la determinación completa de la copia» (ibid.). La razón, en su uso trascendental, busca una unidad sistemática suprema en que unifique todas las cosas del mundo psicológico y del mundo cósmico, que sea «la condición de posibilidad de todas las cosas». Tal es la idea de Dios, ideal que es el modelo de las cosas, las cuales, como copias suyas imperfectas, sacan de él la materia de su posibilidad. Por esto se llama el ser originario y ser supremo, «como principio fundamental de todas las cosas», al que le conviene una existencia necesaria y absolu-

[32] Todas estas soluciones kantianas de las antinomias son igualmente evasivas. Pero se advierte en su planteamiento que Kant se debate en ellas para dejar puerta abierta a la realidad en sí del mundo, de la libertad y de Dios contra los principios de su fenomenismo subjetivista, no obstante haberlas declarado ilusiones trascendentales. Queda, con todo, la posibilidad de su existencia real, aunque incognoscible a nuestra razón, inmersa en los fenómenos. Ello es sobre todo en virtud de sus firmes convicciones morales.

tamente incondicionada (ibid., sec.3.ª), por cuanto todo otro ser está por él condicionado.

Pero la razón, no obstante «la urgente necesidad que tiene de suponer este ser necesario como principio para operar la determinación completa de sus conceptos», en un examen crítico encuentra que se trata de un concepto puro, que «esta suposición es ideal ficticio..., simple creación de su pensamiento» (ibid.). Esto lo demuestra con el análisis y refutación de las pruebas que se han dado de la existencia de Dios. Kant, siguiendo siempre su apriorismo lógico, reduce estas pruebas a tres argumentos posibles: 1) argumento *físico-teleológico*, que parte de las condiciones determinadas de la experiencia, de la observación de la finalidad y orden del ser; 2) argumento *cosmológico*, que parte de una experiencia indeterminada, de la existencia de las cosas de la experiencia en general; 3) argumento *ontológico*, basado en los meros conceptos, con abstracción de la experiencia. Ninguno de ellos tiene valor: «Voy a demostrar que la razón nada puede establecer, ni por una vía (empírica) ni por la otra (trascendental), y que inútilmente bate sus alas para elevarse, por sólo la fuerza de la especulación, sobre el mundo sensible» (ibid., sec.3.ª fin.).

1.º *El argumento ontológico* pretende demostrar la existencia de Dios del *concepto* o esencia del mismo como ser *perfectísimo* y *realísimo*, al cual, por lo tanto, no puede faltar la existencia. Pues bien, nada prueba, pues del mero concepto de una cosa sólo puede deducirse su posibilidad, nunca su realidad. Es falso si se cree que en el concepto de Dios está implícita su existencia, porque entonces no se trata ya del simple concepto. No basta añadir al concepto de una cosa posible el de su existencia para que la cosa exista. La categoría modal de la existencia no es atributo que añade algo a la quididad de la cosa. «Cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles» en cuanto a su concepto o esencia (ibid., sección 4.ª). Para que sean reales deberá añadirse sintéticamente la existencia real, y para ello es preciso tener una experiencia sensible que dé contenido a la categoría. Y Dios está fuera de toda experiencia [33].

2.º *El argumento cosmológico, a contingentia mundi*, pasa de la contingencia del mundo a la necesidad del ser supremo.

[33] Este argumento ontológico, formulado primero por San Anselmo, fue en seguida refutado por Santo Tomás por la misma razón que repite Kant: nunca del simple concepto de algo como posible puede demostrarse su existencia real. Y fue siempre rechazado como falso por la filosofía tradicional. Más tarde fue suscitado y defendido por Descartes, Leibniz, Wolff y filósofos de la Ilustración en fuerza de sus principios de que de la idea de la posibilidad puede conocerse la existencia real. Es, por lo tanto, ignorancia de Kant haberla alineado entre las pruebas de la existencia de Dios de la filosofía clásica, y aun, con aviesa intención y mudando el orden, haberla colocado como la primera y base de las demás.

Para ello debe probar dos elementos: *a)* de la experiencia del ser contingente se concluye la necesidad del ser necesario, como su causa. Pero este tránsito es ilegítimo; el principio de conexión causal es aplicado más allá de los fenómenos, cuando sólo tiene sentido dentro de los fenómenos. La contingencia tiene su explicación empírica en el *regressus* indefinido en la cadena de condiciones y causas de los fenómenos, que nunca se cierra, sin que pueda concluirse en un incondicionado como realidad más allá de la experiencia, pues tal incondicionado, a lo más, será probado como ser pensado o idea. *b)* Deberá además probar que tal necesario es el ser perfectísimo y realísimo, o Dios, porque sólo en el concepto de Dios se implica tal necesidad. Pero entonces la existencia del ser supremo se saca del concepto de necesidad, lo que implica el argumento ontológico. Esta prueba, pues, se funda en la anterior, u ontológica, no en la experiencia, y, como ella, es falsa [34].

3.º *El argumento teleológico,* o de la finalidad, es el llamado poco antes físico-teleológico. Kant lo ha mirado siempre con respeto. «Este argumento es digno de ser citado con respeto. Es el más antiguo, el más claro y el más adecuado a la razón común o vulgar» (ibid., sec.6.ª). Pero también es falaz. Pretende remontarse del orden del mundo hasta su ordenador. Pero a lo sumo puede llegar a un ordenador muy sabio, no omnisciente, y que impida todo desorden en el mundo; y tampoco lleva a un creador, sino a un gran arquitecto del universo, pues sólo se considera la ordenación del mundo, no su creación [35]. Pero esto es simple concesión de Kant. En la *Crítica del juicio* (p.2.ª § 75) va a enseñar que el principio de finalidad carece de valor objetivo. Para demostrar la creación habría que dar el salto a la prueba cosmológica, la cual, como se ha visto, explica la experiencia de la contingencia por el *regressus* indefinido y que además se funda en el argumento ontológico. Por eso termina Kant diciendo que la «prueba ontológica es la

[34] Kant, que alude a Leibniz, que llamaba a esta prueba *ex contingentia mundi*, podía haber rastreado en este filósofo el verdadero significado de esta contingencia, que no sólo se refiere a los fenómenos, sino a las cosas exteriores, por lo que el incondicionado absolutamente necesario no es simple idea extraña a la experiencia, sino realidad transfísica e inteligible que enlaza necesariamente con las cosas como su principio causal, y que ellas, como efectos, permiten descubrir. Pero Kant se cierra a cualquier reconocimiento de la contingencia ontológica con su monótona repetición de su punto de vista fenomenista o la forzosa limitación de nuestro entendimiento a los fenómenos.

[35] La prueba tradicional por el orden y finalidad del mundo termina no sólo en un demiurgo ordenador del mundo, como Kant dice, sino en el Dios creador. Santo Tomás ha considerado, ante todo, el orden *intrínseco* en la naturaleza de las cosas. Este orden esencial inmerso en las leyes e inclinaciones de las cosas sólo ha podido imprimirlo el creador de las mismas. De ahí el adagio de los antiguos: *Opus naturae opus Intelligentiae*, porque sólo la inteligencia es capaz de ordenar. Por el contrario, Kant, cuya *Crítica* intenta primordialmente poner límites al entendimiento humano, ha caído en la fatua presunción de creer que nuestro entendimiento es el que prescribe las leyes a la naturaleza.

única posible» y es «sacada de simples conceptos de la razón» (c.3 sec.6.ª fin.), es decir, sin valor alguno objetivo.

El Dios, pues, de las pruebas kantianas queda, por ende, reducido a una «idea» o ilusión trascendental. Kant concluye lógicamente (c.3 sec.7.ª) que su crítica de las pruebas es no sólo crítica demoledora del *teísmo*, que admite un Dios viviente, cuyos atributos pueden ser determinados por una *teología natural*, sino también del *deísmo*, que sólo acepta una «teología trascendental», es decir, una causa suprema, sin ulterior determinación. No es extraño que Kant fuera pronto acusado de ateísmo y que todo el ateísmo posterior ha creído siempre encontrar apoyo en su filosofía teórica [36].

Uso regulador de las ideas trascendentales.—Todavía en largo apéndice a su *Dialéctica* vuelve Kant sobre este tema de las ideas como principios reguladores del conocimiento. Las tres ideas de la razón pura, aunque negadas en su valor objetivo, se presentan incesantemente como problemas. Reconocida la ilusión en el uso dialéctico de la razón, es necesario remontarse hasta la raíz de tal ilusión, que hunde sus raíces en la naturaleza humana, y encauzar esta raíz a un uso positivo y constructivo al servicio del conocimiento empírico.

A esto responde el uso regulador de las ideas. No pueden tener un *uso constitutivo* o «de suministrar conceptos de ciertos objetos, y, en el caso en que así se entienda, son simples conceptos sofísticos (dialécticos)» (apénd.). Pero tienen un «uso regulador indispensable»: el de orientar la investigación intelectual hacia aquella unidad total que representan. Son especie de «principios heurísticos» *(focus imaginarius)* que impulsan a dar a nuestras experiencias no sólo una mayor extensión, sino también máxima unidad sistemática. La idea psicológica impele a buscar los lazos entre los fenómenos internos y encontrar en ellos una unidad, precisamente *como si* fuesen manifestaciones de una única sustancia simple. La idea cosmológica acucia a parecida unidad en los fenómenos naturales también, *como si* la totalidad de los fenómenos constituyese un mundo único. La idea teológica, en fin, añade a toda la experiencia un ideal inalcanzable de perfecta sistematización, *como si* todo dependiese de un único creador. Las ideas dejan así

[36] Con todo, Kant no fue personalmente ateo. Sus arraigadas convicciones morales se lo impidieron. Reiteradamente insiste que de su teoría de los límites del conocimiento humano no se sigue que el alma, el mundo y Dios no existan, porque, si bien no puede conocerse la existencia de estos objetos, tampoco puede demostrarse su no-existencia. Su filosofía ha fundamentado, pues, el *agnosticismo*. Aquí mismo (c.3 sec.7.ª) avanza que la existencia del ser supremo no es suposición *(hipótesis)* basada «en la posibilidad de la eficacia *obligatoria* de las leyes morales», sino «un postulado realmente práctico», cuyo camino va a mostrar en su *Etica*.

de tener un valor *dogmático*, como realidades, quedando en un valor problemático, como condiciones que mueven a una investigación sistemática. En este sentido Kant atribuye a las ideas la función lógica de organizar sistemáticamente los diversos campos científicos, a través de *géneros y especies*, hasta los géneros supremos, mediante los de *homogeneidad* de lo diverso, de la *especificación* y de la *continuidad* de las formas (ibid.). Tal es el pobre destino que obtienen en Kant tan fundamentales nociones.

Teoría trascendental del método.—*La crítica de la razón pura* se termina con una segunda parte, contradistinta de todo lo anterior, y denominada «Teoría trascendental del método». Según la imagen de Kant, toda la primera parte contiene el cálculo y la determinación de los materiales que han de constituir el edificio del conocimiento humano. La doctrina del método debe dar los planos para levantar el edificio. Kant define esta teoría del método como «la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura» (p.2.ª, Introd.). Y es por él equiparada a la «lógica práctica» de la escolástica, la que se ocupa de las aplicaciones prácticas o metodología de la ciencia. En realidad, esta parte de la obra de Kant es considerada como «irrelevante» y rara vez expuesta. No le falta riqueza de ideas y reflexiones; pero casi todas son repetición o recapitulación de lo que ha dicho en la primera parte.

Trata, en sendos capítulos, de una *disciplina*, un *canon*, una *arquitectura* y una *historia* de la razón pura. *La disciplina de la razón pura* se refiere de nuevo al estudio de los conceptos, definiciones, suposiciones y demostraciones, con las reglas de su aplicación. Especial hincapié hace en la diferencia entre la filosofía y las matemáticas. El *canon* de la razón pura es considerado por Kant como conjunto de los principios *a priori* que deben regular el uso de las facultades cognoscitivas. Estas reglas deben orientar la razón hacia su último fin, que es el conocimiento de los tres objetos fundamentales de la vida moral: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y Dios. A este propósito, Kant anticipa un esbozo de lo que va a desarrollar en su doctrina ética. El canon sirve también para distinguir la opinión, la fe y la ciencia (c.2 sec.3.ª). Una creencia *(Fürwahrhalten)* es, en general, el hecho de aceptar por verdadero un objeto. Si vale para todos, es la *convicción;* si sólo se apoya en una naturaleza particular, se llama *persuasión*. Esta creencia o valor subjetivo del juicio con relación a la convicción (que tiene a la vez valor objetivo) presenta tres grados: la *opinión* es una creencia insuficiente, tanto subjetiva como objetivamente; *la ciencia* tiene suficiencia tanto subjetiva como objetiva, y funda la *certeza;* la *fe*, en fin, es creencia suficiente subjetivamente, pero no objetivamente. Esta fe, que se refiere a la dirección práctica

dada a la vida del hombre y a sus actos por una cierta idea, es la que va a emplear Kant en su *Etica*.

La *arquitectónica* es definida como «el arte de los sistemas» (c.3). Se ocupa sobre todo de la sistematización de las ciencias y estructura de las mismas. Como «legislación de la razón humana», la filosofía tiene dos partes, que corresponden al uso especulativo y al uso práctico de la razón: filosofía de la naturaleza, que se dirige a lo que existe; la de las costumbres, a lo que debe ser. Ambas constituyen en su conjunto, para Kant, la metafísica. Es aquí cuando acepta la división wolffiana de dicha metafísica: 1) *Ontología* (que él ha reducido a mera lógica de la experiencia). 2) *Fisiología racional* (subdividida en *física racional* y *psicología racional*). 3) *Cosmología racional*. 4) *Teología racional* (c.3). Y ya hemos visto que en Kant han quedado volatilizadas en pura filosofía trascendental.

En la *historia* de la razón pura esboza por fin Kant una clasificación de las doctrinas filosóficas, distinguiéndolas, respecto del objeto, en sensualistas (Epicuro) e intelectualistas (Platón); respecto del origen del conocimiento, en empíricas (Aristóteles, Locke, sin nombrar a Hume) y neologistas o innatistas (Platón, Leibniz); respecto del método, en naturalistas o dogmáticas, escépticas y científicas o críticas.

Valoración final.—Podemos ahora resumir las principales características o posiciones básicas que se atribuyen al sistema teórico de Kant. De todo lo dicho aparece claro que son bien fundadas estas apelaciones:

Subjetivismo.—Es la denominación que suele aplicarse en primer término a la teoría kantiana. El subjetivismo radica en la inversión copernicana, que Kant se ufana haber efectuado en el conocimiento de la naturaleza: el sujeto es el que determina el objeto y le prescribe sus leyes, en vez de estar determinado por el objeto. Este objeto ha perdido su significado propio y primordial de *obiectum* (Gegen-stand): algo que «está enfrente», fuera del cognoscente, no lo que meramente es representado «como puesto enfrente». Kant sigue hablando continuamente del «valor objetivo» del conocimiento empírico. Pero ya ha cambiado su sentido, porque no se refiere a objetos externos distintos del sujeto, sino a un «fenómeno» elaborado en el sujeto mediante sus formas *a priori* con la materia bruta de las sensaciones; y a esta representación «objetiva» nada sabemos si responde algo en la realidad. Con ello se ha invertido el sentido primitivo del *conocer*, como aprehender algo que no es el mismo conocer; un salir de sí o «trascender» intencionalmente a las cosas externas para conformarse a ellas asimilando sus formas, no conformándolas a sus moldes subjetivos. Con ello se ha operado la misma inversión de la noción de *verdad* como «adecuación del intelecto a las cosas». Kant sigue definiendo la verdad como «conformidad del juicio con la cosa u objeto». Pero una ley fundamental del entendimiento es, según él, objetivar el fenómeno inconscientemente elaborado. Por ello la verdad no es

conformidad del juicio con la cosa en sí, sino conformidad del mismo con las leyes subjetivas que rigen la elaboración de los fenómenos. De este modo, la trascendencia queda desplazada por la inmanencia, y Kant ha inaugurado el principio de la *inmanencia* de la filosofía moderna.

Fenomenismo.—Es otra actitud y característica fundamental del sistema de Kant. Su fenomenismo es el resultado de conjugar el subjetivismo apriorista anterior con el *empirismo radical*, que él acepta de Hume con la misma fuerza dogmatista que él acusa a los dogmáticos del racionalismo. Kant repite continuamente que el conocer humano está limitado al campo de los fenómenos sensibles. Mas como estos fenómenos no son los datos puros recogidos de las cosas, sino producto de la elaboración de las sensaciones por las formas subjetivas, he aquí que el conocimiento ya no es de la experiencia y observación empírica de las cosas, sino de una experiencia fenoménica extorsionada por las formas y reglas subjetivas, de un aparecer fenoménico que no responde a las cosas. Por ambos lados, Kant se ha cerrado a cualquier conocimiento del suprasensible, de ese *mundus intelligibilis* que, no obstante, siempre anhela. Pero también se ha cerrado a conocer científicamente la realidad *corporal* del mundo, pues lo que él llama cuerpos son formaciones fenoménicas bajo el esquema subjetivo espacio-temporal de algo sensible de lo que nada se sabe. Kant, es cierto, rechazaba el fenomenalismo absoluto del *esse est percipi*, de Berkeley. Pero tal negación suya, lo mismo que la del idealismo absoluto, es siempre precaria y dudosa, desde el momento en que su última palabra sobre el «noúmeno» es, como hemos visto, un concepto-límite, una limitación de la razón a cualquier pretensión de trascendencia. No niega Kant, como Berkeley, la realidad del mundo exterior, mas para su conocimiento teórico es como si no existiera [37].

Racionalismo logicista.—Con tanto alarde empirista, no abjura Kant de su racionalismo heredado, al que, sin embargo, tanto combate. Es un racionalista e intelectualista empedernido, que ha

[37] Toda ciencia y toda filosofía sana, como la filosofía tradicional, han reconocido siempre la experiencia sensible como fuente única de nuestros conocimientos: *omnis cognitio a sensu*. Pero han tomado esta realidad sensible en toda su plenitud y en todas sus implicaciones. No como simples fenómenos o apariencias de las cosas, sino como cosas que aparecen, pues ya Kant notaba que «no habría fenómeno sin algo que aparece». Este algo que aparece, soporte de las apariencias o fenómenos sensibles, es la realidad de las cosas, *el ser*. Y la inteligencia *(intus legere)* es la facultad de penetrar a través de los fenómenos o datos sensibles y captar la realidad de las cosas que son los seres. Es la facultad de captar *el ser* o esencia abstracta de las cosas sensibles y descubrir todas las implicaciones de las mismas, sus leyes esenciales y, en última instancia, su dependencia, como cosas contingentes, de un ser necesario y realísimo. Este ser realísimo está ya dado veladamente e implicado en los acontecimientos contingentes de las cosas, como enlazado necesariamente con ellas; por lo que no se requiere ningún ardid para introducir subrepticiamente el Incondicionado y causa de todos los seres condicionados.

No estará de más señalar que la dialéctica kantiana, con sus conflictos de tesis y antítesis, ha dado nombre y ha sido primera anticipación de las dialécticas hegeliana y marxista. Así lo reconoce y elogia la *Historia de la Filosofía* de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S., dirigida por M. A. Dynnik y colaboradores (vers. cit., t.2 p.45): «La doctrina de las antinomias pone de relieve la tendencia dialéctica de Kant, que habría de influir considerablemente sobre el desarrollo ulterior de todo el pensamiento dialéctico. Kant señaló la contradicción de los conceptos finito e infinito, de simple y compuesto, y de necesidad y libertad, aunque no acertara a ver la transición dialéctica, mutua, de estos conceptos opuestos».

constituido su sistema con los materiales y estructuras del racionalismo wolffiano y propuesto un modelo de ciencia meramente racional, basada en conceptos abstractos y deducciones necesarias. Por ello es también padre del *racionalismo moderno*, al proclamar la razón como autónoma, que impone sus leyes a la realidad y se erige en medida de todas las cosas. Y creemos que su racionalismo debe denominarse logicista. Los principios de su filosofía son para él parte de la lógica trascendental. Su logicismo lo invade todo, pues construye sobre las funciones lógicas del juicio todas las categorías y principios que han de regir la ciencia y la metafísica. La ontología o filosofía del ser queda absorbida en lógica o ciencia de las reglas de la razón. No hay en el sistema de Kant lugar para la vida, el amor y otros valores absolutos, sino sólo para la razón abstracta y raciocinante.

Idealismo trascendental.—El sistema de Kant es también idealista, como sistema de conocimiento apriórico, en que los principios del conocer científico derivan *a priori* del sujeto. Kant ha esbozado también la autoconciencia o el yo pienso como fuente del saber filosófico. Pero su idealismo, como el fenomenismo, se han quedado a mitad de camino. Es llamado idealismo trascendental, o filosofía de las leyes del conocer trascendental y apriórico dentro de los límites del mundo fenoménico; la deducción de los conceptos puros del entendimiento constituye el alma de su filosofía en que se asienta todo su apriorismo.

Dualismo irreconciliable.—Como al principio se ha dicho, las dos premisas del racionalismo apriórico y empirismo radical, mantenidas con igual tenacidad por Kant, constituyen una síntesis contradictoria e irreconciliable. Los principios de la filosofía de Kant derivarán y se desarrollarán en sistemas opuestos. Su sistema se convirtió así en una de las fuentes del fenomenismo y positivismo posteriores, así como del idealismo absoluto alemán. También el neokantismo posterior, hijo del idealismo, borrará la dualidad de materia y forma y profesará un panlogismo monístico, para el que no queda ya nada de un material lógicamente amorfo. El mismo dualismo irreconciliable se constata entre su teoría del conocer especulativo y de la razón práctica.

Criticismo.—Kant, por fin, ha calificado continuamente su sistema de filosofía crítica; de una crítica contra las pretensiones de la razón de elevarse, por encima de los límites de la experiencia, al conocimiento imposible de la realidad noumenal de las cosas y, sobre todo, de las realidades suprasensibles. Por ello ha figurado siempre como banderín y emblema de toda postura crítica contra toda filosofía racional de la realidad íntima de las cosas. Kant ha pasado a la historia como el demoledor de la metafísica, pese al empuje hacia la metafísica que en él siempre alienta y no obstante su aceptación de las realidades nouménicas más altas en su doctrina moral. Y es que su postura aparece siempre como crítica destructiva y demoledora, que además parte de premisas fijas y dogmáticas

—la racionalista y la empirista—, tomadas por él como indestructibles. No es, por lo tanto, una crítica constructiva de una mente que se acerca sin prejuicios apriórícos a la realidad de los datos de la experiencia para aceptarlos como son a la luz de una reflexión serena.

CAPITULO II

Etica, religión y estética en Kant

I. «Crítica de la razón práctica»

La filosofía de la razón práctica es para Kant la filosofía de la vida moral humana. Toda ella la adscribe a la razón práctica como constitutiva del orden de la moralidad. El uso práctico de la razón es otra dimensión de la razón humana, que en su uso teórico se ocupaba del conocimiento especulativo de los objetos. La razón pura puede hacerse práctica en cuanto es «principio de determinación de la voluntad», por encima de los influjos de la sensibilidad. Este determinarse implica un tipo de causalidad fuera de la causalidad del mundo sensible, basado en la libertad. La razón práctica, así determinante de la voluntad libre, nunca puede ser la razón empírica, condicionada a los fenómenos, sino la razón pura, que «para pensarse a sí misma como práctica» se ve obligada a elevarse al mundo inteligible, «como causa racional y activa por razón, esto es, libremente eficiente». Tal obrar de la voluntad libre en los seres racionales es el obrar *moral*. La razón práctica es, para Kant, la razón como principio de vida moral. No interesa a su filosofía como tal toda la operatividad de los restantes campos de la técnica, fabriles, etc.

Bajo la doctrina de su razón práctica incluye, pues, Kant, no sólo la temática de la moral en sentido estricto, sino también los problemas de filosofía del derecho y del Estado. La exposición debe tomar como base su *Crítica de la razón práctica*, incluyendo la obra anterior, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que esclarece más los fundamentos de lo moral, así como la *Metafísica de las costumbres*, dedicada a la ética especial de las virtudes y del derecho. Kant quiere dar a entender que la doctrina es parte de su metafísica, de la filosofía trascendental.

Siguiendo el esquema de la anterior *Crítica*, Kant ha dividido su *Crítica de la razón práctica* en una *Analítica de la razón práctica* y una *Dialéctica*, que comprenderían una *Teoría*

elemental, a la cual añade una breve *Teoría del método*. De este modo se ha empeñado en proseguir la trama lógica de la razón especulativa. Ordenación artificiosa, que no suele ser tenida muy en cuenta. Sus ideas conteniendo la teoría o fundamentos de la moral, andan dispersas en toda la obra, y más aún en la *Fundamentación*, que expone lo mismo al margen de ese método lógico.

II. Analítica de la moral kantiana

Fundamentación de lo moral.—Con gran insistencia Kant reitera en ambas obras la distinción entre *el mundo sensible* y *mundo inteligible* en que se mueven los seres racionales. El primero es el mundo de la naturaleza sensible, sometido a las leyes de la causalidad natural; es el mundo de los fenómenos o de la experiencia sensible, a que estaba limitado el entendimiento en su conocimiento teórico *a priori*. El segundo es el mundo de la moralidad. La conciencia moral se nos descubre, en efecto, como una conciencia de los seres racionales, «dotados de razón y voluntad, con la propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de su libertad». Este modo de obrar de la voluntad se sustrae al influjo de las causas empíricas, pues es conciencia de una causalidad respecto de nuestras acciones, en que la voluntad se determina a obrar libremente bajo el imperativo de una ley impuesta *a priori* por la razón práctica. El hombre en cuanto sujeto moral se mueve, pues, con su voluntad libre y su ley autónoma, en un mundo de *naturaleza suprasensible*, en la esfera *noumenal*, con independencia de las causas determinantes del mundo sensible. Y como la moralidad nos sirve de ley en cuanto seres racionales, tiene que valer para todos los seres racionales dotados de libertad (*Fundamentación* c.3; *C. razón práctica* p.1.ª l.1 c.1 I: Deducción de los principios).

Estos razonamientos repetidos muestran que Kant, en su doctrina moral, ha cambiado de perspectiva. Parece que, al menos en el obrar práctico, elimina todos los límites que la razón encontraba en el uso teórico y que, por tanto, abre las puertas prohibidas del noúmeno. La razón práctica confiere realidad a aquellas ideas trascendentales que la razón teórica reconocía sólo como apariencias problemáticas. El hombre, como sujeto de la vida moral, se coloca en el dominio del noúmeno; y la conciencia, que teóricamente lo refería solamente a sí como fenómeno, lo pone aquí en un modo de existencia nouménica. El hombre se libera, en virtud de la ley moral, del de-

terminismo causal, al que estaba sujeto como naturaleza sensible, y se considera positivamente libre.

El contraste entre el sistema o concepción teórica y su doctrina moral es patente. Aunque aquí no ha querido negar, antes bien mantiene tenazmente, los resultados de la razón especulativa limitada al mundo de la experiencia sensible, en el orden práctico o moral se abre enteramente a la realidad vivida de un mundo superior de los entes morales, haciendo entrar por la puerta de las exigencias morales a las realidades suprasensibles de la voluntad libre, el alma inmortal, Dios y el más allá, que habían sido declarados imposibles de conocer. En la doctrina moral de Kant se ha impuesto su hondo sentido moral y su educación pietista sobre su empirismo y agnosticismo teóricos.

El hecho de lo moral.—La disparidad o contraste aparece por ello en el modo de fundamentar la moral en Kant y en la filosofía tradicional. En ésta, la doctrina moral y sus normas se fundaban partiendo de los supremos principios especulativos, que proporcionaban base y apoyo a los principios morales. Pero en la concepción kantiana el proceso es contrario. Por la razón especulativa se cerraba todo apoyo y base a las ideas de la libertad trascendental, de Dios y el alma inmortal; de ellas no conocemos por la especulación, no ya «su realidad, pero ni siquiera la posibilidad». Pero el uso moral de la razón da a estas ideas «consistencia y *realidad objetiva*, es decir, que su posibilidad queda demostrada *por el hecho de que la libertad es real;* pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral» (*C. razón práctica*, Prólogo). La razón práctica proporciona a esas ideas «realidad objetiva, autoridad e incluso necesidad subjetiva (exigencia de la razón pura) de admitirlas, sin que por eso se encuentre extendida la razón en el conocimiento teórico» (ibid.).

La moral kantiana no se apoya, pues, en unos principios teóricos, sino en lo que él llama un *Faktum: el hecho moral.* Este hecho «se manifiesta en que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico—y esto lo manifiesta por un *hecho*..., es a saber, la autonomía, en el principio de la moralidad, por donde ella determina la voluntad al acto—. Ella muestra al mismo tiempo que este *hecho* está inseparablemente enlazado con la *conciencia* de la libertad de la voluntad; aún más, que es idéntico con ella», por lo cual esa voluntad de un ser racional se reconoce no ya sometida a las leyes de la causalidad natural, sino «como ser en sí mismo, conciencia de

su existencia determinable en un orden inteligible» e iniciando una nueva causalidad libre, que se introduce en el mundo de los fenómenos sensibles (*C. razón práctica* l.1 c.1,I).

Dos hechos, pues, se nos imponen, según Kant, como originarios en la vida moral: la ley de la razón práctica, que determina por sí misma en el orden nouménico a la voluntad libre a la que seguirá llamando *la ley moral* [1], y la *libertad* de la voluntad racional, ligada inseparablemente a ella como su soporte y condición interna, puesto que «la ley moral es, en realidad, una ley de la causalidad por la libertad» (ibid., traducción MIÑANA-MORENTE, p.95).

Ambos hechos morales son dados por la *conciencia* moral. Se trata no de la conciencia empírica, sino de una conciencia *a priori*, que es, a la vez, conciencia de la ley moral y de la libertad (ibid., p.92,94) y nos traslada al mundo inteligible de los noúmenos. En esa «maravillosa facultad nuestra que llamamos conciencia (*Gewissen*)», como dice Kant más tarde (c.3, aclaración a la *Analítica*, p.187), se nos manifiestan ambos hechos o conceptos originarios que se condicionan mutuamente. «La ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros *a priori* tenemos conciencia y que es cierto apodícticamente» (c.1, I p.94). Dicha certeza del orden moral «pone en seguridad el concepto de los noúmenos» como realidad positiva, a los que la razón teórica sólo permitía considerar negativamente; no por extensión de ese conocimiento especulativo, puesto que no se da nueva intuición sensible de ellos, sino por la posición de una condición necesaria, ya que el hecho moral se impone necesariamente.

La representación de la ley moral nos viene dada en la *conciencia del deber*. No es un nuevo hecho originario, sino la expresión de la ley moral que se manifiesta como un imperativo, es decir, una regla que es designada por un *deber ser* (*ein Sollen*) y expresa la compulsión (*Nötigung*) práctica o determinación a acciones aún contra las inclinaciones de la sensibilidad (c.1 § 1; c.3 p.157). El deber es definido como «la necesidad de una acción por respeto a la ley» (*Fundamentación* c.1, trad. MORENTE, p.33). En todo lo restante se ha de explicar cómo la característica esencial de lo moral, según Kant,

[1] En este mismo comienzo de «la deducción de los principios» añade poco después (*C. razón práctica* l.1 c.1, I; vers. esp. de MIÑANA-MORENTE [Madrid 1913] p.86): «La ley moral, si bien no da visión alguna, proporciona, sin embargo, un hecho que los datos del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón, en toda su extensión, no alcanzarán a explicar, un hecho que anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo determina positivamente y nos da a conocer algo de él, a saber: una ley». En el prólogo (nota 1) se justifica Kant de que «llame la libertad condición de la ley moral, y luego... afirme que la ley moral es la condición bajo la cual podemos *adquirir conciencia* de la libertad», diciendo que «la libertad es la *ratio essenti* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad».

será el *obrar por el deber*, por lo que su doctrina moral se define como «ética del deber». La idea del deber kantiana afecta inmediatamente a la conciencia de la ley moral. «Deber y obligación *(Schuldigkeit)* son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley» *(C. razón práctica* c.3 p.160).

En resumen, la *existencia* del orden moral, con la aceptación de una *naturaleza suprasensible* en el hombre en la que la legislación moral sobreviene a la legislación natural, se comprueba por la conciencia de esos hechos que fundamentan la actividad moral. Tal hecho moral es el punto de partida de la ética, algo así como la existencia indubitable de las ciencias universales y necesarias era el punto de partida del conocimiento especulativo.

Pero Kant se ha elevado a otra *fundamentación general* en numerosas reflexiones esparcidas en su obra y que revelan su concepción de la vida moral. Fúndase ésta en la naturaleza finita del hombre, en la falta de acuerdo necesario entre su voluntad y su razón. Si la voluntad estuviera en necesario acuerdo con la ley de la razón, esta ley no valdría para él como mandato y no le impondría la obligación. Pero se interponen las inclinaciones de la sensibilidad, que le mueven a objetos en desacuerdo con la razón. La moralidad está tan alejada de la pura sensibilidad como de la racionalidad absoluta. Si el hombre fuera sólo sensibilidad, sus acciones estarían determinadas por los impulsos sensibles. Si fuera únicamente racionalidad, serían necesariamente determinadas por la razón. Pero el hombre es, al mismo tiempo, sensibilidad y razón, y puede seguir el impulso de sus deseos o puede seguir la razón; en esta posibilidad de elección consiste la libertad, que hace de él un ser moral. Para vivir moralmente, el hombre debe superar la sensibilidad. Esto supone no sólo que se sustraiga a los impulsos sensibles, sino también que evite el tomar como regla de acción cualquier objeto de deseo. En una palabra, la moralidad no es la racionalidad necesaria de un ser infinito, sino la racionalidad posible de un ser que puede tomar por guía la razón o seguir sus apetitos sensibles y egoístas. Supone un principio de la razón que es constrictivo para la voluntad, que se llama mandato y cuya fórmula es el *imperativo* [2].

[2] *Fundamentación* c.2 (ed. Morente, p.54): «Todos los imperativos exprésanse por medio de un «deber ser» y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no está determinada necesariamente por tal ley (una constricción)» (ibid., p.55). «De aquí que, para la voluntad *divina*, y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el *deber ser* no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley». Cf., para toda esta fundamentación, *C. razón práctica* c.1 § 1; c.3 p.143ss, 171 fin. et passim. Dicha fundamentación está acorde

Los principios del orden moral.—Como se desprende de la consideración anterior, estos principios serán los *imperativos* o reglas de la razón práctica que determinen la voluntad a obrar. A ellos dedica Kant «la exposición de los principios» con que comienza su *Crítica*, antes de la «deducción» o justificación de los mismos para descubrir el fundamento de lo moral. Trata en ella de descubrir el verdadero *imperativo* moral o «ley fundamental» de la razón, distinguiéndolo de las demás reglas o máximas subjetivas.

Máximas e imperativos hipotéticos.—Kant comienza sentando la *definición*: «*Principios prácticos* son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas» (*C. razón práctica* § 1). Pero estos principios pueden ser subjetivos o *máximas* «cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad» (ibid.). La máxima es «un principio conforme al cual obra el sujeto» cuando éste se propone como regla de obrar alguna conveniencia o placer sensible; v.gr., puede adoptar la regla de no aguantar ofensa alguna sin vengarla, lo cual comprende que no vale para todos. Las máximas son principios, pero no imperativos ni leyes. Pero ya se ha dicho que el principio de la razón pura es del tipo de imperativo que exprese un «deber ser».

Hay otros principios que son *imperativos hipotéticos*, reglas de determinación de la voluntad que mandan algo con vistas a un fin, es decir, una acción que es buena *como medio para alguna otra cosa*, no como acción buena en sí. Estos son «preceptos prácticos, pero no *leyes*». La obligación se impone a *condición* de querer un fin, según el adagio: «Quien quiere el fin, quiere los medios». En la *Fundamentación* distingue estos imperativos en *problemático*-prácticos y *asertórico*-prácticos, según que «la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*». Estos principios pueden ser infinitos y dispares; v.gr., los preceptos del médico para curar al hombre, o los que sigue el envenenador para matarlo. Hay al menos un imperativo *asertórico*-práctico cuando el fin puede presuponerse real para todos los hombres, como es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético entonces representa la necesidad práctica de la acción para promover la felicidad (c.2 p.57-58).

Ninguno de esos principios es el *imperativo categórico*, por-

en sustancia con la filosofía moral cristiana, salvo que la raíz o fundamento de la libertad estribe en la posibilidad de elegir entre los placeres sensibles y el deber racional, cuando en realidad surge de la desproporción entre todos los bienes particulares de este mundo y el bien universal o infinito, que es el objeto adecuado y necesario de la voluntad. Apunta además el error sustancial del puritanismo kantiano, estoico y maniqueísta, de que todos los objetos de los placeres sensibles son en sí malos.

que no mandan la acción absoluta y objetivamente como necesaria en sí. Kant llama también a las máximas *consejos de sagacidad* o «pragmáticos», pertenecientes a la ventura o dicha; y a los principios hipotéticos, *reglas de habilidad* o imperativos *técnicos*, pertenecientes al arte, o también reglas de *prudencia*, que representan la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad; pero no mandatos o leyes morales (*Fundamentación* c.2 p.57ss). Todos ellos, además, entrañan proposiciones analíticas, pues en el concepto de fin va implícito el de los medios.

Materia y forma de la ley moral.—¿Cómo hallar, pues, la verdadera ley moral, es decir, la regla de obrar que implique una necesidad *incondicional* y objetiva, y, por lo tanto, universalmente válida, que obligue a su cumplimiento aun contra las inclinaciones o conveniencias del propio sujeto? Kant procede entonces a la distinción entre la materia y forma de la ley, raíz de su *formalismo* ético-jurídico. Para ello sienta varias afirmaciones: «Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento de la determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna», o ley moral (*C. razón práctica* c.1 § 2). La relación con el sujeto se establece entonces por «la facultad de desear», que apatece aquel objeto, y cuya posesión produce *el placer*. Pero el placer es buscado mediante «la facultad inferior del desear», que pertenece al sentido interno. Kant sienta la base de su rigorismo extremo y estoicista: Todos los sentimientos de placer, de agrado o deleite, sean producidos por objetos representados por los sentidos, entendimiento o razón, son «de una misma clase» y «afectan a la misma fuerza vital que se manifiesta en la facultad de desear», que es facultad inferior y empírica (ibid., § 3 observ.1). Más tarde veremos que no admite otro sentimiento superior y racional que el del «respeto a la ley».

Todo esto lo aplica Kant al principio general de obrar *por la felicidad*. Por más que se emplee en esta búsqueda de la felicidad el entendimiento y razón, no contiene sino «fundamentos de determinación de la facultad inferior de desear», que no puede valer como determinante de la voluntad libre. Sus objetos sólo pueden ser representados por un conocimiento empírico, no por la razón pura. Además, obrar por esos motivos de satisfacer un deseo, de buscar en los objetos un placer cualquiera, es siempre un obrar egoísta, que pertenece «al principio universal del *amor a sí mismo* o felicidad propia» (ibid., § 3). Kant reconoce que ser feliz es necesario anhelo de todo ser

finito. Pero sólo puede proporcionar «una ley subjetivamente necesaria como ley natural»; en cuanto principio práctico objetivo es «muy contingente», distinta según los varios sujetos. Por eso, todos los principios del amor a sí mismo, del obrar por la felicidad, sólo pueden «encerrar reglas universales de habilidad», «principios prácticos *materiales*», tomados de la *materia* o de los objetos empíricos, no de la forma de una ley universal, que debe ser determinada *a priori* (ibid., § 3 observ.1 y 2).

Por consiguiente, la verdadera ley práctica universal de obrar moral que contenga el propio fundamento de determinación de la voluntad, no ha de tomarse de parte de la *materia*, que son los *objetos* de la voluntad, sino de la *forma*. Por parte de la materia no se encuentran sino objetos de deseo, principios de obrar subjetivos, que determinan la voluntad por el placer o felicidad. Entonces la voluntad estaría «sometida a una condición empírica» (ibid., § 4). Y descartada la materia, sólo queda la mera forma de legislación universal, válida para todos. «Así, pues, la forma legisladora, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento de determinación de la voluntad libre» (ibid, § 6).

El imperativo categórico.—Tal es la ley moral, «ley fundamental de la razón práctica». Se presenta como «un imperativo categórico», pues la forma de las leyes morales es una *obligación absoluta*, en que la voluntad es determinada a la acción con independencia de las condiciones empíricas, o de los móviles del obrar materiales, reducibles al placer subjetivo y egoísta, «determinada, por tanto, por la mera *forma de ley*, como suprema condición de todas las máximas» (ibid., § 7). Esto no es posible sino admitiendo en la razón práctica una *forma a priori*, paralela a las formas aprióricas del entendimiento teórico. Es el imperativo categórico del deber, que se expresa como proposición sintética *a priori*, no fundada en intuición alguna y que se impone a todas las máximas o reglas empíricas, dándoles el valor de obligación absoluta, como las categorías se imponen a los fenómenos, dándoles su valor científico.

1) Kant ha empleado una fórmula primera y general de este imperativo: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como principio de una legislación universal» (ibid., § 7; *Fundamentación* c.2 p.67: «Obra de modo que la máxima de tu acción pueda valer como ley universal», o «pueda convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza»). La ley moral no tiene como punto de mira ningún objeto ni fin determinado, sino sólo la conformidad de acción con la ley. Constituye, pues, la misma exigencia de la

ley. Obliga a la voluntad no a acciones particulares, sino a toda acción que está conforme con la ley de la razón, no sugerida por un impulso del deseo o móvil material. Así, la máxima de mentir por propia conveniencia no puede valer como ley universal, porque siembra el conflicto entre los hombres. La relación de la voluntad humana con esta ley es de *dependencia*, que se expresa como una *obligación* o *compulsión* a la acción según la ley; esta acción se llama *deber*. La ley moral es así el origen del deber en el hombre.

2) En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ha empleado otras dos fórmulas consideradas como más profundas. La segunda dice así: «Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio» (*Fundamentación* c.2 p.79). Aquí introduce la noción del fin dentro del orden moral, que antes consideraba entre los motivos materiales. Los demás fines relativos que el hombre se propone son máximas subjetivas, con valor para el propio sujeto. Sólo «el ser racional existe como fin en sí mismo» y «posee un valor absoluto». Por lo tanto, ya no entra solamente entre los fines subjetivos, sino vale también como principio objetivo y universal. Los seres irracionales valen sólo como medios, y por ello se llaman *cosas*. «Mas los seres racionales llámanse *personas*, porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no se puede usar meramente como medio» (ibid., p.78). Todo lo que sea promover la humanidad vale en sí como fin moral. No se puede, por tanto, disponer del hombre para mutilarlo o matarlo.

3) La tercera fórmula es: «Obra de manera que la voluntad de todo ser racional pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal» (ibid., p.82-85). Es una prolongación de la anterior, en cuanto todos los hombres se consideran, en cuanto sujetos morales, como reino de los fines. Y acentúa más la autonomía del hombre, de que se habla en seguida.

Formalismo moral y éticas materiales.—De esta noción del imperativo categórico derivan todas las características de la moral kantiana. El primero de estos rasgos es el *formalismo* ético, en que insiste de manera tan especial Kant. Su concepción es propia de una *ética puramente formal*. El único fundamento de determinación moral es la pura forma de la ley. Ya hemos visto a Kant excluir todos los motivos materiales, que derivan de los objetos de deseo, como principios legítimos de un obrar moral: inclinaciones naturales, ventajas y comodida-

des, la misma aspiración de la felicidad, hasta el amor de la virtud por sí misma. El imperativo moral no tolera ninguno de estos supuestos «materiales» de ningún contenido que sean, porque entonces la ley moral dependería de condiciones materiales o fines subjetivos, y no tendríamos un imperativo categórico universal e incondicionado, sino sólo un imperativo hipotético. Toda acción humana que se determine por estos móviles del agrado, del placer, de intereses personales, es inmoral. La búsqueda de estos bienes ha de hacerse según una máxima, o juicio práctico determinado, que está de acuerdo con la ley de la razón válida para todos, y por el solo motivo de obediencia a la ley.

No existen en esta ética formalista de Kant, como en la ética material de los valores, una serie de valores de determinado contenido, v.gr., la fidelidad, veracidad, honradez, que hagan buenas nuestras acciones. Lo único bueno en sí, proclama Kant desde el principio de su *Fundamentación*, es *la buena voluntad* [3]. Y «la buena voluntad, añade, no es buena por lo que efectúe o realice...; es buena sólo *por el querer;* es decir, es buena en sí misma», como «un valor absoluto» (ibid., c.1 p.22-23). Tal bondad se manifiesta y actúa cuando se determina por el solo principio *formal* de la razón, sin consideración a ventajas o intereses personales, antes bien contra todas las inclinaciones de la sensibilidad y produciendo incluso desagrado y penosidad. Porque «el destino verdadero de la razón es el de producir una buena voluntad» (ibid., p.26). Kant no da, pues, como regla, valores morales determinados para saber qué es bueno o malo, sino si se ha obrado bajo el solo móvil del «respeto a la ley», si se ha cumplido *el deber* por el deber, pues «el concepto del deber contiene el de una voluntad buena» (ibid.) [4].

En virtud de su *principio formal* supremo como única regla *a priori* de la moralidad, Kant rechaza sin más todos los sistemas morales que «hasta ahora ha habido», es decir, hasta su nueva teoría. Todos ellos habían colocado el fundamento de la moralidad en *principios materiales* o empíricos. Y esboza el

[3] *Fundamentación*, c.1, frase inicial: «Ni en el mundo ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser sólo *una buena voluntad*».

[4] Es obvio que este principio *formalista* de la moral kantiana contiene no sólo el *rigorismo* moral más extremo (hijo también de la teología protestante), que rechaza como lícitos motivos de obrar la esperanza de premios y el temor de los castigos, sino también el *germen* de la *ética de la situación*, tan desarrollada hasta sus formas más laxas por la actual ética protestante. Si es irrelevante para la bondad o maldad de las acciones que los objetos sean buenos o malos, y si sólo cuenta «la buena voluntad» o «intención» y motivo de la ley, las acciones más delictivas que impliquen transgresión «material» de los preceptos podrán justificarse al ser hechas «con buena voluntad e intención recta». Con tal de que, según Kant, se generalice la práctica, y la máxima (v.gr., de anticonceptivos o abortos en caso de necesidad) se convierta así en regla general. Lo que, por desgracia, sucede muy pronto.

siguiente esquema, en que pueden incluirse todas las teorías (*C. razón práctica* c.1 § 8).

Los motivos materiales determinantes de la vida moral pueden ser:

Subjetivos: externos, de la educación (Montaigne), del gobierno civil (Mandeville); internos, del sentimiento físico (Epicuro), del sentimiento moral (Hutcheson).

Objetivos: internos, de la perfección (Wolff y los estoicos); externos, de la voluntad de Dios (Crusius y demás moralistas teólogos).

Todos estos motivos subjetivos, tanto internos como externos, son empíricos y no pueden servir de fundamento a una obligación moral incondicional. Estaría condicionada por circunstancias externas (de educación o de gobierno), o bien por un sentimiento, y no estaría justificada su validez universal. Tales motivos subjetivos podrían, a lo más, explicar la existencia de lo moral en ciertos hombres o grupos de la historia, pero no probarían el carácter absolutamente obligatorio de la ley moral. Lo mismo puede decirse de los motivos objetivos. La perfección o la voluntad de Dios pueden tomarse como motivos de la acción sólo si los consideramos como factores o elementos de la felicidad; dependen, por tanto, del deseo de felicidad y no justifican la validez de una ley que manda incondicionalmente.

Formalismo y moral de los bienes.—No puede ignorar Kant que toda doctrina moral es una «ciencia del bien y del mal» que nos enseña a conocer lo que es bueno, para obtenerlo, y lo malo, para evitarlo. Pero este bien y mal morales se refieren a los *objetos* de nuestras acciones. Por ello la moral tradicional era una moral objetivista, que establecía ante todo los objetos de obrar buenos y malos como fundamento de las acciones buenas o malas; y de la misma voluntad buena o mala.

Pero Kant ha rechazado esta moral objetiva como empírica y material en virtud de su idealismo subjetivista. Tiene, pues, que introducir el bien y el mal como objetos de la voluntad de una manera apriórica, y nunca como principios del orden moral. En las oscuras frases del capítulo segundo admite, en efecto, la representación del *bien* y el *mal* como únicos objetos de la razón práctica y de la voluntad moral. Distingue entre el bien y el mal (*Wohl, Übel*) que producen los efectos de placer y dolor en la sensibilidad (el bien y mal físicos de la filosofía clásica), y el bien y el mal (*Gut, Böse*) que deben definirse por relación a la voluntad moral como su objeto. Pero «la vo-

luntad no se determina inmediatamente por el objeto y su representación, sino en cuanto está determinada por la *ley de la razón* a hacer de algo su objeto» *(C. razón práctica* c.2 p.118). El ser determinados por el objeto como móvil de deseo pertenece a la sensibilidad; la voluntad es determinada *a priori* por la ley de la razón, con independencia del agrado o desagrado que producen los objetos.

De ahí que Kant establezca el principio de que «el concepto del bien y del mal no debe ser determinado antes de la ley moral, sino solamente después de la misma y mediante ella» (ibid., c.2 p.123). La voluntad se determina inmediatamente por la ley práctica *a priori*, y «toda acción conforme a esa ley es absolutamente buena y *condición suprema de todo bien*» (ibid., p.122). Los conceptos del bien y del mal determinan primero un objeto a la voluntad, pero ellos, a su vez, están determinados por la regla de la razón. Por ello es el juicio práctico *a priori*, mediante el cual la regla universal es aplicada *in concreto* a la acción, el que decide si la acción, objeto de la sensibilidad, cae o no bajo la regla y, en definitiva, si es buena o mala. Pues, aunque «el bien moral es algo suprasensible», pero «la ley de la libertad» tiene derecho a asumir y juzgar de las «leyes de la naturaleza» sensible, que son *tipo* de aquélla. Por lo cual, Kant, empeñado en reducir siempre la moral al orden de la razón pura, como consecuencia de ella, esboza una «tabla de las categorías de la libertad en relación a los conceptos del bien y del mal», que luego llama *típica del juicio puro práctico* (c.2 p.130 y 132ss), intentando enumerar los posibles juicios o reglas prácticas derivados de la categoría suprema de la libertad de la famosa tabla cuádruple de los juicios: resultan reglas preceptivas, prohibitivas, permisivas; máximas, preceptos, leyes, etc. Tal clasificación no ha tenido ningún relieve, ni el mismo Kant hace mayor explicación de ella.

Resulta de aquí otra característica de la ética kantiana: el *apriorismo moral*, paralelo a su *formalismo* y en consonancia con todo su sistema apriórico. El bien y el mal moral no dependen tanto de los objetos buenos o malos de las acciones cuanto de la forma pura de la ley, puesto que esos objetos son determinados por el motivo de la ley *a priori*. Es curioso que aquí Kant, olvidándose de su empirismo radical, nos ponga en guardia contra el *empirismo moral*, que intenta derivar de la experiencia de las inclinaciones naturales al bien el fundamento de lo moral, el cual «destruye en su raíz la moralidad de las *intenciones*» (c.2 fin. p.138-39). A éste prefiere ahora el *misticismo*

(que combate en otras ocasiones), porque se acomoda más a «la pureza y sublimidad de la ley moral» (ibid.)[5].

Moral autónoma.—Kant insiste también en «la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad. Es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley, independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer» (*Fundament.* c.2 p.97). Tal principio de la autonomía es el único principio de la moral, ya que la voluntad se determina por el imperativo categórico, «el cual no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente» (ibid.).

La moral kantiana se define, pues, como *autónoma;* lo que equivale a la reiterada afirmación de la propia ley formal de la razón como único determinante del querer, y la exclusión de todos los otros motivos de obrar materiales, ajenos a la voluntad, como morales. La ley moral no llega al hombre desde fuera; es un hecho de su misma constitución racional. «Cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de sus objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía.* No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto» (ibid., p.98). *Heteronomía* será, por lo tanto, la dependencia de nuestro obrar libre de cualquiera de los principios exteriores que vienen de los objetos, y que antes señalaba como fundamentos de obrar materiales: la educación e instituciones sociales, el sentimiento y deseo de la felicidad, la propia perfección del hombre, hasta la misma voluntad divina (ibid., p.99ss; *C. razón práctica* c.1 § 8 p.80). Cualquiera de esos principios que ejerzan «influjo sobre la voluntad fundan una moral *heterónoma* y se oponen a la dignidad de la persona humana y su independencia como fin en sí misma». La misma *teonomía,* o dependencia de la ley de Dios, es opuesta a la dignidad de este orden moral autónomo que se da a sí mismo el ser racional.

De nuevo Kant reafirma así el *formalismo* y *apriorismo* de su moral. La voluntad humana es en sí legisladora bajo la regla de la razón, y no reconoce otro imperativo que venga desde fuera y condicione su autodeterminación bajo la ley *a priori.* Y la *buena voluntad* depende de la *intención* de someterse a la forma pura de su ley, no de los preceptos materiales u objetos buenos o malos.

[5] También invoca aquí Kant «el *racionalismo* del juicio, que no toma de la naturaleza sensible nada más que lo que puede pensar por sí la razón pura, es decir, la conformidad a la ley» (ibid.). Su moral reviste asimismo la fisonomía de *racionalismo* y *legalismo aprióricos.* Más que moral de los bienes, es una moral de la ley *a priori* de la razón. De ahí su apelación, ya citada, a «la moralidad de las intenciones», que deja vía libre a la ética de la situación. Los teóricos cristianos de la nueva moral hablan de lo indiferente *(adiaphoron)* de los actos en sí buenos o malos, o de las transgresiones *materiales* del precepto (v.gr., del aborto, anticonceptivos), frente al valor de la recta intención, la única que hace *la buena voluntad.*

La *autonomía* de la voluntad racional significa también en Kant *independencia de su causalidad libre respecto de la naturaleza sensible* y de sus leyes necesarias, que determinan sus impulsos y hacen del hombre un ser heterónomo. Su voluntad autónoma le sustrae a esas leyes naturales y le hace sólo dependiente de su propia ley racional. Su actividad moral le coloca por ello en el mundo noumenal. Sin embargo, este mundo no puede realizarse en oposición a la naturaleza sensible y sus leyes. La moralidad supone el encuentro de causalidades independientes, la de la libertad y la del mecanismo natural; y este encuentro se verifica en el hombre. Este debe ser, por un lado, relativamente a la libertad, un ser en sí; por otro, relativamente a la necesidad natural, un fenómeno. Pero, en cuanto ser noumenal, el hombre no anula su naturaleza sensible; su noumenidad moviliza su fenomenidad. Por el acto de la libertad se conoce a sí mismo y se establece en el mundo como ser inteligible. Pero esta causalidad libre, que pone al hombre en cuanto ser moral como cosa en sí, si bien es espontaneidad absoluta, no es creación; ha de armonizarse con la existencia del hombre en el tiempo y de sus acciones dentro de la causalidad natural. La necesidad natural le corresponde sólo al hombre-fenómeno; la libertad se le ha de atribuir como cosa en sí misma.

Cómo puede darse esa conjunción de dos causalidades opuestas en el mismo hombre y estar sus acciones, en cuanto fenómenos, sometidas a la necesidad natural y, a la vez, en cuanto morales, ser libres, es cosa que pertenece al dualismo irreconciliable del sistema kantiano y que él no puede de nuevo aclarar en sus prolijas reflexiones finales de la aclaración a la *Analítica* (c.3 p.179-203) [6].

La ética del deber y la santidad.—El capítulo tercero de su *Analítica moral* lo titula Kant: «De los motores de la razón práctica». Se trata de los motivos o móviles *(Triebfeder)* de carácter emocional que pueden impulsar, como fundamento subjetivo, a la determinación de la voluntad de un ser finito, cuya razón no se conforma necesariamente con la ley objetiva.

Pero ya antes había descartado todo tipo de motivos del

[6] En esta *aclaración* apunta Kant a la creación y premoción divinas en cuanto a la existencia de los seres racionales como agentes libres, como noúmenos o seres en sí; pero, por extraña paradoja, Dios no sería creador de su existencia en el tiempo: «sería contradicción decir que Dios es un creador de fenómenos, y lo mismo una contradicción decir que él, como creador, es la causa de las acciones en el mundo sensible, es decir, de las acciones como fenómenos, aun cuando es causa de la existencia de los seres agentes (como noúmenos)» (ibid., p.195). De este modo, Kant considera el mundo espacio-temporal, el mundo fenoménico, como absoluto e *independiente en sí*, sin tener, en cambio, reparo en admitir a Dios como creador de los seres suprasensibles; v.gr., el hombre racional y moral. Pero esto es bien absurdo.

sentimiento, de agrado, del placer o el interés en la acción moral. Lo esencial del valor moral de las acciones es que «la ley moral determine inmediatamente la voluntad sin la cooperación de los impulsos sensibles, y aun con la exclusión de todos ellos y con daño de esas inclinaciones cuando son contrarias a la ley» (ibid., p.142). Cuando el hombre conforma sus acciones a la ley movido por esos sentimientos subjetivos—que Kant reduce de nuevo *al amor de sí*—, entonces «la acción encierra *legalidad*, pero no moralidad» (ibid., p.140). Y no basta para su valor moral que los actos sean legales, o conformes a la ley; han de ser también *morales*, ejecutados por pura espontaneidad libre, por el solo motivo del *respeto a la ley*.

Kant encuentra, pues, un solo sentimiento que va unido al cumplimiento del acto en cuanto moral: *el respeto*. Este respeto a la ley moral no procede de la sensibilidad y de sus inclinaciones, sino es un *sentimiento moral* producido por la misma razón práctica en cuanto determinante de la voluntad por la ley. La ley moral, al sojuzgar las tendencias al placer que le son contrarias, infiere un «daño» a las pretensiones excesivas o *presunción* del amor propio que aquéllas fomentan, y, por lo mismo, nos *humilla* y rebaja en esas pretensiones. Y ello lo hace provocando en el sujeto ese sentimiento de respeto, que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad. La ley moral produce así no sólo un efecto *negativo* y de dolor, restrictivo de las inclinaciones del placer, sino el efecto *positivo* de promover la observancia de la ley, suscitando el sentimiento del respeto. Es el único sentimiento que no es de origen empírico, sino tiene un fundamento intelectual en la ley de la razón. Tampoco precede y condiciona la ley moral, como los impulsos materiales de la sensibilidad para la promoción de la ley moral.

De ello deduce Kant que «el respeto es el único indubitable *motor moral*» (c.3 p.152), como fundamento subjetivo, o emocional, determinante de la *sumisión* a la ley y restrictivo de las inclinaciones contrarias de la sensibilidad.

En consecuencia, para que la acción obtenga valor moral, debe ser realizada libremente por sólo *respeto a la ley*, con exclusión de los motivos de las inclinaciones sensibles. Pero esto es lo mismo que la *conciencia del deber*, que es la *libre* sumisión de la voluntad bajo la ley, implicando la *compulsión* de las tendencias contrarias.

La noción, pues, de *obrar por el deber* es para Kant equivalente a la idea de obrar por *puro respeto a la ley*. El doble aspecto es para él rasgo esencial del orden moral. Para la mo-

ralidad de la acción se exige, «*objetivamente*, la concordancia con la ley, y, *subjetivamente*, el respeto a la ley como único motivo de determinación de la voluntad por la ley», es decir, obrar «por deber y por respeto a la ley, no por amor e inclinación a lo que van a producir las acciones» (c.3 p.157-58). No basta, en otras palabras, cumplir la *letra* de la ley, o la legalidad, sino también acomodarse a su *espíritu* e intención de la ley.

La acción moral debe ser, en consecuencia, «conforme al deber y por deber». Es el último rasgo que define la moral kantiana como *ética del deber*. Toda la conducta moral descansa, según él, única y exclusivamente en obrar por el deber [7].

Por ello aparece la moral kantiana como eminentemente *personalista*. Ello ya se dibuja claramente en su anterior principio de la autonomía de la voluntad, expresada en el imperativo de la ley; y se corrobora en esta noción del respeto a la ley. Pues «el respeto se dirige siempre a las personas, mientras que el amor puede ser también a las cosas». Obrar, pues, por puro respeto a la ley autónoma que el hombre se da a sí mismo, elevarse por la pura conciencia del deber sobre todos los motivos inferiores de satisfacción de gustos e intereses, es exaltar *la dignidad de la persona* humana, y su libertad por encima de todo el mecanismo de la naturaleza. Sólo en esta elevación de un obrar moral por respeto y veneración a la ley de su razón, manteniendo con honradez el deber aun en medio de las desgracias de la vida, el hombre «ha conservado su dignidad y *honrado la humanidad en su persona*» (ibid., p.169). Y justamente entonces el hombre se erige «como *fin en sí mismo*, y con él toda la humanidad» (ibid., p.168), puesto que no obedece sino a su propia ley. La moral kantiana es, sin duda, bajo todos sus aspectos, personalista y fuente de las concepciones del *personalismo* actual [8].

En relación con esta concepción enfoca también Kant su teoría de la *santidad* y la *virtud*. La ley moral «es santa, es decir, inviolable». Pero el hombre no puede pretender estar en posesión de la santidad. Esto es exclusivo del Ser infinito

[7] Kant ha interpretado el precepto cristiano del *amor a Dios y al prójimo* como expresión de su propia teoría del puro deber. El amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque Dios no es sensible. Tampoco el amor al prójimo como inclinación puede ser mandado, porque el deseo no se manda; se ama o no se ama. Lo que el precepto manda es «el respeto a una ley que ordena amor», es decir, cumplir una ley de *amor práctico*, o efectivo, mediante los actos de la voluntad (*C. razón práctica*, c.3 p.160-2; *Fundamentación* c.1 p.32). El llegar a cumplir *con gusto* estos mandatos pertenece a una disposición perfecta de ánimo, a un *ideal de santidad inasequible* para toda criatura.

[8] En este contexto, Kant ha reducido casi a nada el valor de la vida, en comparación con el valor absoluto de la persona y su ley moral. Afirma que ese respeto a la persona en el cumplimiento del deber «es un respeto hacia algo totalmente otro que la vida, en comparación y oposición con lo cual, *la vida*, con todo su agrado, *no tiene más bien valor alguno*» (*C. razón práctica* c.3 p.170).

y perfecto, cuya voluntad se identifica con la ley. La santidad excluye la posibilidad de sustraerse a la ley y hace inútil el imperativo y la constricción del deber. Pero la moralidad es una obligación e implica una violencia hecha a los impulsos. Si la ley moral la cumpliera el hombre espontáneamente y por amor, cesaría entonces el *mandato* y la moralidad, que se habría transformado subjetivamente en santidad. «Cesaría igualmente de ser *virtud*» nuestro obrar moral (ibid., p.163), pues la virtud implica esa misma lucha y violencia contra las tendencias «patológicas», o de las pasiones, en un esfuerzo penoso para cumplir la ley. El camino de la «virtud» es el estado propio del obrar moral del hombre. La santidad es reservada a Dios y reconocida, junto con la beatitud y sabiduría, como propiedad de él.

En este mismo sentido se mueven las breves reflexiones de la segunda y última parte, que Kant llama «Metodología de la razón práctica». Este método es el camino para asegurar al imperativo moral la suprema eficacia sobre el hombre; un método de educación en la ley moral. Va dirigido a combatir lo que él tiene por *fanatismo moral*. Este pretende cumplir la ley por gusto e inclinación natural, y por ello sustituir la virtud, que es intención de lucha, por la santidad de una creída posesión de la pureza moral. El fanatismo moral incita a los hombres a las acciones nobles y magnánimas, presentándolas como objeto de impulsos elevados y generosos del hombre; y así sustituye el respeto por un motivo patológico, porque se funda en el amor de sí y determina una manera de pensar superficial y fantástica. Los niños y jóvenes no deben ser educados en ese orgullo de una bondad espontánea, que se gloría de perfecciones morales imaginarias, sino en la austeridad del obrar por respeto a la ley. Este método debe promover «la representación escueta y severa de la ley, más conforme con la imperfección humana y con el progreso del bien» (p.2.ª p.291).

III. Dialéctica de la moral kantiana

En plena correspondencia con el proceso de la razón especulativa, Kant ha titulado el segundo libro, más breve, de esta *Crítica*, que trata de los supremos conceptos morales, «Dialéctica de la razón práctica». Comienza afirmando que «la razón pura, considérese en su uso especulativo o práctico, tiene siempre su dialéctica, pues exige la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado». También para lo práctico condicionado busca la razón lo incondicionado, que sólo puede

hallarse en las cosas en sí. Esta totalidad incondicionada la encuentra en el *objeto* de la razón práctica, que es el *supremo bien*.

La autonomía del supremo bien.—Kant acepta la noción del supremo bien como objeto de la razón práctica, es decir, de la voluntad pura, y término de toda acción moral. Incluso admite la teoría de los antiguos de que la *doctrina del supremo bien es la doctrina de la sabiduría* como amor a todo saber y a toda ciencia. La contradicción de este aserto con lo expuesto antes, donde negaba una *moral de los bienes* como moral heterónoma, la resuelve diciendo que no por eso debe considerarse este bien sumo como fundamento de determinación de la voluntad. Este sigue siendo la ley moral, que es a la vez fundamento para proponerse como objeto aquel sumo bien y su prosecución. «En el concepto del supremo bien está ya incluida la ley moral como condición suma y pensada con él» (*C. razón práctica* l.2 c.1). «El fomento del supremo bien... es un objeto *a priori* necesario de nuestra voluntad y está en inseparable conexión con la ley moral... que ordena fomentar el mismo» (ibid., c.2,I).

La dialéctica de la razón práctica surge al determinar la estructura de este bien supremo. En él debe entrar, ante todo, *la virtud* (como dignidad de ser feliz), pues ya se ha probado que la virtud es *el bien* más elevado, condición más alta de todo lo apetecible. Pero no es el bien íntegro y perfecto para los seres racionales, que tienen necesidad de felicidad. «Tener necesidad de la felicidad y ser dignos de ella, y, con todo, no participar de la misma, no es compatible con el querer perfecto de un ser racional». El bien supremo y acabado consiste, pues, en la unión de la virtud y la felicidad: ambas «conjuntamente constituyen la posesión del bien supremo en una persona» (ibid., c.2).

¿Cómo pueden unirse en el supremo bien la virtud y la felicidad, cuyas máximas de realización son totalmente heterogéneas y casi siempre incompatibles? Surge así *la antinomia de la razón práctica* al querer determinar el enlace entre la virtud y la felicidad. Esta unión la creyeron encontrar de una manera analítica, por identidad, las escuelas epicúrea y estoica. Los epicúreos pensaron que en el supremo principio moral de buscar la felicidad estaba incluida la virtud; los estoicos, al contrario, sostuvieron que la virtud era el bien completo, y la felicidad, sólo la conciencia de su posesión. Ambas posiciones son falsas, pues virtud y felicidad son realidades diversas y brotan de principios distintos.

El enlace entre ambas deberá hacerse entonces por unión sintética *a priori* de ambos conceptos. Pero al querer determinar esta síntesis se presenta la *antinomia* de dos proposiciones contradictorias: «O el apetito de la felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud es la causa eficiente de la felicidad» (ibid., c.2,I). La primera es imposible, porque los principios de búsqueda de la felicidad, por ser empíricos, no son morales, y no pueden fundamentar virtud alguna. Lo segundo, de hecho, no se da, porque la felicidad proviene de las causas naturales. La felicidad no suele venir a los más virtuosos ni puede esperarse en este mundo del exacto cumplimiento de la ley moral.

La antinomia la resuelve Kant sosteniendo que la primera proposición es, en efecto, «absolutamente falsa»: la búsqueda de la felicidad no produce la virtud. Pero la segunda «es falsa sólo de modo condicionado»: si en esta vida la virtud anda separada de la felicidad, que depende de la causalidad del mundo sensible, la vida moral pertenece al mundo inteligible y noumenal. Debemos, pues, buscar la conexión posible de virtud y felicidad «no inmediata, sino mediata, por medio del amor inteligible de la naturaleza» (ibid., c.2,II). Porque es un hecho «de realidad objetiva» la existencia de la ley moral, con su mandato de producir el bien supremo, «objeto *a priori* necesario de la voluntad». Si este bien supremo, que ha de integrar en sí virtud y felicidad, fuera imposible, «la ley moral sería fantástica, ordenada a un fin vacío, y, por lo tanto, falsa». La felicidad ha de estarle unida, «como consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria», de la virtud (ibid., II).

Postulados de la razón práctica.—Así sienta Kant las premisas ineludibles de su doctrina de los postulados de la razón práctica. «Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico; si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan, empero, *realidad objetiva* a las ideas de la razón especulativa por medio de su relación con la práctica» (l.2 c.2,VI).

Estos postulados son tres: «de la *inmortalidad*, de la *libertad*... y de la *existencia de Dios*» (ibid., p.249). «Derivan todos del principio de la moralidad, el cual no es un postulado, sino una ley» que se nos da con plena certeza en nuestra conciencia. Y «de la aspiración al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral, con la presuposición, de ella derivada, de la realidad objetiva de ese *supremo bien*», como objeto de nuestra voluntad y que la ley moral ordena realizar.

La libertad, como postulado, es entendida positivamente, en cuanto causalidad de un ser perteneciente al mundo inteligible. Kant ya no se detiene a probar de nuevo la existencia de esa libertad noumenal, que antes mostró ser condición inseparable de la ley moral, dada inmediatamente en la conciencia. Sólo acentúa su condición de postulado, puesto que la razón teórica «no puede comprender» cómo sea posible esa libertad ni su modo de causalidad, expresando sólo problemas y aporías que no puede resolver.

La inmortalidad del alma deriva de la exigencia de realización del bien supremo en el mundo, en cuanto a la parte más noble y principal de este bien, que es «la moralidad» o *la virtud*. Dado que el hombre está absolutamente obligado a realizar dicho bien sumo, éste debe ser posible. Pero si la voluntad llegara a realizar dicho bien sumo, es decir, si fuera absolutamente conforme a la ley, toda obligación cesaría. «La adecuación completa de la voluntad a la ley moral es *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible» (ibid., c.2,IV). Esta conformidad que, sin embargo, es exigida, no puede realizarse más que «en un *progreso infinito* hacia aquella completa adecuación» (ibid.). El sumo bien consiste, pues, en tal progresar indefinido. Y como el alma no podría progresar indefinidamente si dejara de existir, debe admitirse que vivirá siempre. «Este progreso infinito es sólo posible bajo el supuesto de una *existencia personal* y duradera en lo *infinito* del mismo ser racional, que se llama inmortalidad del alma. Así, pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma» (ibid., IV p.231). Tal es el *postulado* del alma inmortal, ligado inseparablemente con la ley moral.

La existencia de Dios es otro postulado necesariamente unido a la posibilidad del bien supremo, en cuanto a su condición de la *felicidad*. Así como la primera condición de este bien supremo que es la virtud supone la inmortalidad del alma, así también la posesión de su segundo elemento, que es la felicidad proporcionada a la moralidad, supone la existencia de Dios. El hombre no puede pensar el bien sumo sino integrando en él la felicidad. Pero «en la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad», porque «el ser agente racional en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza misma» (ibid., V p.235). El orden de la moralidad es esencialmente heterogéneo al orden de la felicidad, que es el orden de naturaleza sensible, cuyos procesos no están determinados por el

ser racional. En consecuencia, «sólo es posible el supremo bien en el mundo admitida una causa superior de la naturaleza que actúe conforme a la disposición del ánimo moral...; esta causa suprema propuesta para el supremo bien es un ser que por *razón y voluntad* sea causa y autor de la naturaleza, es decir, Dios» (ibid., p.236-7).

Kant advierte que aceptar la existencia de Dios «no es nenesaria como fundamento de toda obligación moral», porque éste se funda en la autonomía de la razón. Pero es un postulado o presupuesto necesario de la posibilidad del bien supremo, el cual no se da sino a condición de la existencia de Dios. Por ello «es moralmente necesario admitir la existencia de Dios», ya que va inseparablemente unida a las condiciones del deber moral que ordena perseguir el supremo bien. La seguridad, pues, de los principios morales refluye en la misma seguridad de la esperanza de que la virtud sea galardonada con la felicidad, aunque asequible sólo por Dios en una vida futura [9].

La fe moral.—Pregunta, por fin, Kant por la naturaleza «del asentimiento nacido de una exigencia de la razón práctica» que debe darse a esos postulados, los cuales, en el orden teórico, eran simples ideas reguladoras, o exigencias de totalidad del pensamiento especulativo, vacías de toda realidad.

Una exigencia de la razón especulativa, dice, conduce sólo a *hipótesis*. Pero una *exigencia* de la razón práctica está fundada en un *deber*, el cual, a su vez, se basa en la ley moral. Y esta ley moral «es cierta por sí misma apodícticamente» (c.2,VIII p.267). Luego la presuposición necesaria de ese deber que es el bien supremo, y las condiciones de posibilidad del mismo, a saber, Dios, la libertad y la inmortalidad—«que no puedo rechazarlas por mi razón especulativa, ni tampoco demostrarlas»—, participan de la misma seguridad práctica que la misma ley moral. La voluntad racional, al prestar su adhesión a ellas, «no *elige*, sino *obedece* a un mandato irremisible de la razón». Tal adhesión al objeto de esos postulados como real es, pues, «*una exigencia en sentido absolutamente necesario* y justifica su

[9] Kant añade por eso (ibid., V p.240ss) que la moral cristiana, aun cuando no se la considere como doctrina religiosa, sino desde el punto de vista filosófico, satisface plenamente a las exigencias más severas de la razón práctica, por su concepto del «bien supremo originario», que es un creador santo y que «hace posible el bien supremo derivado» por la promesa de la bienaventuranza en la vida futura. Pero es patente que la moral kantiana tergiversa sustancialmente la filosofía moral tradicional en sus premisas teóricas, en la repulsa de la moral objetiva de los bienes, sobre todo en la autonomía de la voluntad y de la ley moral. Todavía termina aquí reafirmando (V fin.), después de haber aceptado el sumo bien como objeto y fin de la voluntad moral, que «el hombre *es fin en sí mismo*, es decir, no puede ser nunca utilizado sólo como medio por alguien (ni aun por Dios)».

presuposición, no sólo como hipótesis permitida, sino como postulado en sentido práctico» (ibid., VIII p.268).

A este asentimiento a la realidad suprasensible de dichos postulados Kant ha llamado *fe, una fe racional práctica pura* (ibid., VIII p.273; V p.238). A semejanza de la fe religiosa, tiene su fundamento en una decisión voluntaria que corta la vacilación de la razón teórica y formula un juicio, subjetivamente cierto, de aceptación de aquellas realidades y de la principal de ellas, que es «de un creador sabio del mundo». La determinación de este juicio es libre, consciente, un *querer* admitir la existencia de esos objetos [10]. Pero es una decisión fundada en la necesidad objetiva de la ley moral y en la naturaleza de la razón práctica. Por lo tanto, una fe fundada y legítima. Esta fe «puede, por tanto, tambalearse a menudo, aun en los bien dispuestos moralmente, pero nunca hacerlos caer en la falta de fe», termina observando Kant (VIII fin.).

Con la misma insistencia con que Kant defiende la firmeza práctica de esta adhesión de fe en la existencia de tales realidades nouménicas, sostiene la *problematicidad* de las mismas como objetos de conocimiento teórico. «No conocemos por ello ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible, ni el supremo ser, según lo que ellos son en sí mismos...; pero que no sean conceptos verdaderos, no lo persuadirá tampoco ningún sofisma al convencimiento aun del hombre más vulgar» (ibid., VI p.251). No hay ninguna «ampliación» de nuestro conocimiento teórico. Para la razón especulativa permanecen como ideas trascendentales y sin objeto. Solamente como razón práctica «se ve obligada a admitir que *hay tales objetos*, sin poder determinarlos con más precisión» (ibid., VII p.254). Kant rechaza por ello toda metafísica sobre Dios. Y desafía a los «sabios de la teología natural» a que puedan demostrar ninguna perfección o atributo de Dios en que, «descartado todo lo antropomórfico, no nos queda más que la palabra» (ibid., VII p.254). Pero es curioso que a renglón seguido sostenga cómo, por la vía moral, se determinan de Dios sus propiedades de *omnisciente, bondad infinita, omnipotente, eterno*... (ibid., páginas 262-3).

Kant se debate así hasta el final en un equilibrio inestable entre el *dogmatismo moral*, que le impone su hondo sentido moral, y el *agnosticismo especulativo*. Es, por otra parte, el signo

[10] «Puede decir bien el hombre honrado: yo *quiero* que exista Dios, quiero que mi existencia en este mundo sea también, fuera del enlace natural, una existencia en un mundo racional puro; quiero, finalmente, que mi duración sea infinita; persisto en ello, y no me dejaré arrebatar esa fe» (ibid., VIII p.269). Pero es evidente que este «yo quiero» no tiene en Kant sentido de la fe de Unamuno, como un querer que crea su objeto.

del dualismo irreconciliable de todo su sistema. Por eso los seguidores de Kant fluctuarán en sus interpretaciones entre el Kant agnóstico y empirista de la razón teórica y el Kant de la razón práctica, que quiere apuntalar por la vía moral la fe en las realidades suprasensibles, para las que no hay lugar en su empirismo teórico. Pero hubo muy pocos favorables al eticismo rígido y puritano de Kant, objeto de general repulsa y desagrado. Prevaleció con mucho la doctrina de la *Crítica de la razón pura*, y son numerosos los que no ven en Kant sino al teórico del mundo fenoménico sensible y el crítico demoledor de la metafísica. A su vez, el concepto de *fe racional* kantiana, como exigencia incondicional de la razón práctica, se fue esfumando en otras vagas interpretaciones de un presentimiento (Fries), o sentimiento irracional (Schleiermacher), ideal o ídolo (Lange), o como un simple «como si» (Vaihinger).

IV. La religión, dentro de los límites de la razón

Es el título de la obra posterior de Kant (1793), en que el viejo filósofo expone su pensamiento crítico sobre la religión. No es extraño que produjera gran escándalo en los mismos ambientes de la Ilustración y suscitara severa intervención del Gobierno prusiano, como antes dijimos. El título es bien significativo: se intenta reducir a los límites de la razón kantiana, pura y práctica, las pretensiones de toda religión. Viene después de esas dos *Críticas* y supone todo el mundo de ideas de ambas, como su fruto maduro y aplicación al campo religioso. Se trata en realidad de una interpretación moralista y racionalista radical de la religión, sobre todo del cristianismo. Bastará para mostrarlo un ligero resumen de la obra.

Kant pretende en la obra construir un «sistema racional puro» de la religión [11]. Para ello proclama la libertad del filósofo de juzgar, desde sus principios de la razón práctica, de la misma religión revelada, contra los conatos de censura de sus colegas de la Facultad Teológica. Contra éstos Kant evoca, por primera vez, *el caso de Galileo* (Pról. 1.ª ed., p.7), para amonestarles que con su teología bíblica no entorpecerán otra vez el progreso de las ciencias.

Este derecho pleno a una interpretación de lo religioso lo basa en que la religión (en tanto que «concepto racional *a priori* una vez eliminados sus elementos empíricos») es siempre producto de la razón práctica, que se funda en los postulados

[11] *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Pról. de la 2.ª ed.; vers. franc. de A. Tremesaygues (París 1913) p.14. Seguimos esta versión.

de la ley moral, cuya realidad objetiva es afirmada por dicha razón práctica. «La moral conduce, pues, necesariamente a la religión y se eleva a la idea de un legislador todopoderoso de la humanidad» al mostrar que el fin último de la creación es también, como bien supremo, objeto y fin del obrar moral, «no como motivo determinante, sino como simple consecuencia» (Pról. 1.ª ed., p.3-5). Pero pronto aparece que no solamente depende de la moral, sino que se reduce a ella y que fuera de la moral no tiene significación ni materia. Kant formula, en efecto, esta definición: «La religión es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos» (p.42 sec.1.ª p.183; *C. razón práctica* l.2 c.2,V). Bien entendido que estos deberes morales no los aceptamos como impuestos por una voluntad extraña, aun divina, sino sólo como leyes de nuestra voluntad autónoma, «que, sin embargo, hemos de considerarlos como mandatos del ser supremo» y «en concordancia con su voluntad», porque «de él solo podemos esperar el cumplimiento del supremo bien».

Kant expresa su propósito de interpretar «la religión de la razón pura» y desde ésta *la religión revelada*. No pueden ser enteramente distintas. La revelada puede comprender en sí la religión natural, añadiendo la esfera más vasta de los elementos históricos de la revelación. Son como «dos círculos concéntricos», de los que el interior y más restringido es la religión de la razón. El intento de Kant es conciliador: trata de reducir la revelación a sus conceptos morales para ver si está de acuerdo con la religión de la razón pura. Espera de ahí encontrar «la compatibilidad y hasta unión entre razón y Escritura, de suerte que, siguiendo la primera, se llega al encuentro con la revelada» (Pról. 2.ª ed., p.13-14). De lo contrario, o habría dos religiones en el mismo hombre, lo cual es absurdo, o se mezclarían como una *religión* y un *culto*, sin valor alguno, sino de medio para la religión moral. Ambos, si no son batidos, fácilmente se separan como el aceite y el agua, «sobrenadando el elemento moral puro, la religión de la razón» (ibid.).

La concepción moralizante de la religión kantiana, como simple consecuencia de la moral, se patentiza en la extraña planificación de su obra, en que la religión se simboliza como lucha entre los dos principios, bueno y malo, del hombre. He aquí los títulos de sus cuatro partes: I: «De la coexistencia del principio malo con el bueno, o del mal radical en la naturaleza humana». II: «De la lucha del principio bueno con el malo para el dominio del mundo». III: «De la victoria del principio bueno

sobre el malo y del establecimiento del reino de Dios sobre la tierra». IV: «Del verdadero y falso culto bajo el imperio del buen principio, o de la religión y el sacerdocio».

Interpretación racionalista de los dogmas cristianos.— Es el principal contenido latente bajo esos títulos, junto con la explicación de la religión moral a que se refieren. La cuarta parte contiene además una demoledora crítica, a veces en términos de gran intemperancia, de las instituciones del culto cristiano. La idea de interpretación racionalista es del mismo Kant. Señala más tarde tres actitudes, o modos de comprender e interpretar la religión revelada: la actitud *naturalista*, o del racionalista puro, que niega la realidad de toda revelación sobrenatural; la *sobrenaturalista*, que afirma la necesidad de la revelación; la actitud *racionalista* moderada, que es la suya, sostiene la posibilidad de la revelación, pero niega ser necesario creer en ella para la religión (p.4.ª sec.1.ª p.184).

En la parte primera, Kant se ocupa con largas lucubraciones del mal en la naturaleza y del *mal radical*, para abocar a su interpretación del pecado original. No se puede hablar que el hombre es *malo por naturaleza* como cualidad atribuida a toda la humanidad, ya que ésta sería necesaria y los instintos naturales no son malos. La naturaleza humana no puede recibir la calificación de buena o mala en sentido moral. Tal noción pertenece a un acto libre y responsable. Por naturaleza del hombre debe entenderse, pues, el principio subjetivo de la libertad. En este principio debe fundarse la posibilidad del mal y la inclinación del hombre hacia él. Hay en el hombre una *disposición natural al bien* a distintos niveles. Pero hay también en él una *propensión al mal*, y esta inclinación no puede consistir en mera disposición física, que no puede imputarse al hombre, sino en el principio subjetivo libre «como fundamento de tener máximas contrarias a la ley moral» (l.1,II p.30). Y puede hablarse de una *propensión natural al mal* como inherente universalmente al hombre.

La propensión al mal, como principio formal de todo acto malo, no puede venir de la sensibilidad y sus inclinaciones, ya que no pertenecen al orden moral; ni de una *perversión* de la razón, lo que supondría destruir en sí la autoridad de la ley, y esto es imposible. «El hombre no es ni bestia ni demonio». Consiste, pues, en que el hombre, que no puede menos de percibir la fuerza de obligación de la ley moral, se siente, por otra parte, afectado por los motivos sensibles a consecuencia de su disposición natural, que en sí misma es inocente. Acepta, pues, en sus máximas esos motivos y sobreviene la subordinación

del respeto a la ley, a los móviles del amor propio, lo que constituye el mal moral. «Podemos, por ende, llamar a dicha propensión una tendencia natural al mal; y puesto que esta tendencia es culpable, bien podemos llamarla un *mal radical* e innato a la naturaleza humana, del que, sin embargo, el hombre es la causa» (ibid., III p.35).

Esta propensión natural, o mal radical, no puede ser destruida por las fuerzas humanas, ya que el mal radical «corrompe el principio de todas las máximas», en cuanto tendencia a subordinar el motivo moral a los móviles de la sensibilidad. Por eso dicho mal radical es permanente y tan arraigado en la naturaleza del hombre, que no puede ser eliminado. Proviene de la *fragilidad* de la naturaleza humana, que no es bastante fuerte para practicar la ley moral; de la *impureza* en mezclar otros motivos inferiores con el respeto a la ley y de la *corrupción* por la cual el hombre se subordina a tales máximas inferiores [12].

En cuanto al *origen primero* del mal, no se puede hablar de un *origen temporal* reportado a una causa anterior determinante, puesto que su principio es siempre interior, radicado en el mal uso de la libertad. Sólo puede hablarse de un *origen racional*. Desde luego, la «peor» explicación del origen y propagación del mal es «representarse el mal como una *herencia* que nos viene de nuestros primeros padres» (ibid., IV p.45). La Escritura nos propone de ello una representación sensible al hablar de un *precepto divino* impuesto al primer hombre, y que él transgredió. Es decir, abandonando el rigor de la ley moral, admitió en la máxima de acción la preponderancia de los impulsos sensibles sobre el móvil de la ley, lo que le llevó al pecado. Es lo que sucede también en cada uno de nosotros, puesto que Kant nos aplica el dicho del poeta: «Cambiado el nombre, la fábula se narra de ti». Cuando se dice, pues, que «todos pecamos en Adán», se afirma que todos continuamos pecando como él. Con la agravante de que en él no existía propensión imputable al mal, derivado de las culpas personales, ya que se le supone en estado de inocencia. Por eso, en el relato de la Escritura sobre el pecado de Adán, que nos representa *el comienzo en el tiempo* del mal, se inculca sobre todo su incomprensibilidad: No podemos comprender cómo «en el fon-

[12] Kant delata en sus laboriosas explicaciones la intención de justificar la doctrina protestante de la naturaleza humana, en sí corrompida y mala, en armonía con su teoría de la moral autónoma, que en el fondo supone la naturaleza en sí sana, «la humanidad santa» que después dirá. Esto no impide que, precisamente por su libertad finita, puesta en continua lucha con su innata propensión al mal proveniente de la sensibilidad, haya habido universal corrupción en el mundo y en todos los tiempos. Kant rechaza la teoría de Rousseau de la bondad natural del hombre en el estado de naturaleza; pero está de acuerdo con él en que la vida social es lo que más le corrompe (ibid., c.1 III p.35ss).

do original del hombre, que es una disposición al bien», puede encontrarse el principio de donde viene el mal. Es por lo que se hace intervenir al *espíritu* tentador. El hombre aparece «como un ser que cae en el mal sólo porque se deja seducir, pero que no está *en el fondo* pervertido, sino que es susceptible de mejorar... y retornar al bien» (ibid., IV p.49-51). Para Kant, pues, la doctrina bíblica del pecado original vale como *representación y símbolo* de su teoría racionalista del mal en el hombre.

En el libro segundo, la persona de Jesucristo y los dogmas cristianos de la encarnación y redención son traídos en el contexto dialéctico de *la lucha del principio bueno con el malo por la dominación del hombre*, derivada del mal radical, y reciben paralela interpretación simbólica por reducción a su teoría de «la religión moral», como expresión de las condiciones que hacen posible combatir con éxito el mal que hay en él. Porque «el hombre debe restablecer en su fuerza la disposición primitiva del bien que hay en él» (l.2,V p.55), es decir, «hacerse bueno» después de la caída, no sólo *legalmente*, sino también *moralmente*, mediante una *reforma* y hasta una conversión que restaure en él el móvil único del deber y respeto a la ley. Tal es «una especie de regeneración y hasta de creatura nueva de que habla el Evangelio» (ibid., p.55). Pues «el principio bueno tiene derecho a la dominación sobre el hombre».

El ideal personificado de este buen principio es el Cristo de la fe histórica. Kant presenta a Cristo como «ideal de la humanidad agradable a Dios», de «la humanidad en su perfección moral», la cual «no podríamos concebir sino por la idea de un hombre presto no solamente a cumplir todos los deberes humanos, a difundir el bien en torno a él por su doctrina y ejemplo, sino también dispuesto... a soportar todos los sufrimientos, hasta la muerte más ignominiosa, por el bien del mundo» (l.2 sec.1.ª p.69). La humanidad moralmente perfecta es la idea de la misma humanidad; «es en Dios desde toda la eternidad. En este sentido no es una cosa creada, sino el Hijo único de Dios; el Verbo (el *fiat)* por el cual existen todas las cosas y sin el cual no existiría nada de lo que ha sido hecho» (ibid., p.68).

Es deber de todos los hombres «elevarnos hacia este ideal de perfección moral». Tenemos conciencia de no ser los autores de esta idea de absoluta perfección, por lo cual es mejor decir «que *ha descendido* del cielo hasta nosotros y revestido la humanidad y se abaja hasta ella. Esta unión con nosotros puede ser considerada como un *rebajamiento* del Hijo de Dios» (ibid., p.69), es decir, la encarnación. Y la pasión es este ideal

de santidad perfecta, que «acepta sufrir las más grandes miserias..., hasta la muerte ignominiosa, por el bien del mundo» (ibid.). «*La fe práctica en este Hijo de Dios*, que se le representa como habiendo adoptado la naturaleza humana, nos hace agradables a Dios» (ibid., p.70). Consiste «en la conciencia de una intención moral tal, que, sometidos a cualquier prueba y sufrimientos, nos mantendríamos fieles al ideal» (ibid.).

En cuanto a su realidad objetiva, «esta idea tiene su realidad completamente en sí misma, poseída en nuestra razón moralmente legisladora» (ibid., *b)* p.70). Respecto de su realidad fenoménica, Kant acepta como hipótesis que «un hombre de inspiración moral verdaderamente divina (Kant no nombra ni una vez a Cristo) hubiera descendido a la tierra, ofreciendo por su doctrina, su vida y sufrimientos el ejemplo de un hombre agradable a Dios..., sin que tuviéramos motivo para admitir otra cosa que un hombre engendrado naturalmente» (ibid., p.72). Y le parece incomprensible—aunque no imposible—admitir «su origen sobrenatural y su encarnación en un hombre particular» (ibid.). Sobre todo porque un hombre impecable puede ser objeto de admiración, amor, pero no un ejemplo para nosotros. No hay, pues, razón para negar que no fuera hombre como los demás.

La encarnación y la redención son, pues, para Kant figuras de algo ideal. La Escritura nos da la *representación popular* de todo esto en forma de *historia*: Dios se propuso establecer su reino en la tierra, que obtuvo su organización teocrática en el pueblo judío. Pero el principio malo tiene pretensión de dominar en el hombre. Este principio viene personificado por Satán y sus demonios, que entablan larga lucha, como reino de las tinieblas, contra el reino de Dios. La culminación de esta lucha se dio, al parecer, en «un personaje cuya sabiduría, aún más pura que la de los filósofos anteriores, parecía como descender del cielo». Contra «este hombre agradable a Dios» el demonio movió duro combate, de tentaciones, amenazas y sufrimientos, hasta quitarle la vida (sec.2.ª p.93-7). La pasión es, pues, considerada como obra del príncipe de las tinieblas. La lucha continúa contra todos los que tratan de seguir el ejemplo de aquel Maestro. Por otra parte, esta historia bíblica va envuelta en relatos de *milagros*. No se puede negar la posibilidad teórica de los mismos. Mas en «la religión moral» es superflua la creencia en ellos, y en la práctica del obrar moral no se puede contar con ellos. En fin, «es posible que la persona del Maestro de la única religión válida para todos los mundos sea un misterio; que su aparición sobre la tierra, su partida y su vida

llena de sufrimientos sean puros milagros, y aun la historia que debe certificar todos estos milagros sea ella misma un milagro (una revelación sobrenatural)..., a condición de no tomar como parte de la religión el saber esos milagros, su confesión de boca y corazón, como algo capaz de hacernos agradables a Dios» (ibid., p.100-101).

En la parte tercera, y bajo el título *La victoria del principio bueno sobre el malo gracias a la fundación del reino de Dios sobre la tierra*, tercer momento de la dialéctica religiosa kantiana, expone el filósofo su concepto de la Iglesia. Puesto que el hombre sufre los más peligrosos ataques del mal en la vida social—según admitió antes con Rousseau—, debe proteger su libertad de estos ataques y hacer posible el triunfo del bien mediante una sociedad gobernada por las leyes de la virtud. Esta no será una sociedad jurídico-civil, sino una sociedad ético-civil, y mejor, una «república moral», «el concepto de un pueblo de Dios gobernado por leyes morales». Mas las leyes morales no se ocupan de la *legalidad* de los actos, sino únicamente de la moralidad interna, «del cumplimiento de los deberes morales en cuanto mandamientos de Dios, como jefe moral del mundo» (p.4.ª sec.1.ª,III p.115).

Tal república moral, «como pueblo de Dios regido por leyes morales que son mandamientos divinos», es una iglesia que, en cuanto no es objeto de una experiencia posible, se llama *Iglesia invisible*. Esta Iglesia invisible es *universal*, que debe comprender a todos los hombres justos, y porque se funda en la *fe religiosa pura*, una simple fe de la razón, la cual enseña que una conducta moralmente buena es todo lo que Dios exige de los hombres. Es también una Iglesia de la *libertad*, de carácter *inmutable*, y cuya constitución «no es ni *monárquica* (con un papa o patriarca), ni *aristocrática* (con obispos y prelados), ni *democrática* (con sectarios iluminados)», sino simple *comunión* de los fieles administrada por pastores o doctores, como *servidores* del pueblo, encargados de los negocios del jefe invisible (ibid., IV p.116-119).

Mas la debilidad de los hombres impide fundar una Iglesia así basada en «la religión puramente moral». Conscientes de su impotencia para conocer las cosas suprasensibles, tienden a considerar la religión como un *culto*, un *servicio* de Dios basado en prescripciones externas o «leyes estatutarias» que ellos creen emanadas de la voluntad de Dios. Así organizan la *Iglesia visible*, que sólo puede fundarse en una *revelación* transmitida por una Tradición y Escritura, ya que por sola la razón no pueden conocerse esas voluntades divinas. A las prescripcio-

nes o «leyes reglamentarias» de esa Iglesia se les atribuye *autoridad divina* y una institución divina particular a toda la organización eclesial. Tal *religión cultual* con todo su contenido de revelación sólo puede ser admitida por una *creencia histórica* o una *fe eclesiástica*, que es la fe basada en la revelación (ibid., V p.119-126).

De ello deduce Kant esta conclusión: «No hay más que *una* (verdadera) *religión*; pero puede haber diversas especies de creencia, y, por tanto, pluralidad de Iglesias, distintas unas de otras a causa de la diversidad de sus creencias especiales, en las cuales puede encontrarse una sola y misma religión verdadera» (ibid., V p.126). Kant pasa revista a las diversas creencias antiguas y modernas, desde el hinduismo, politeísmo grecoromano, judaísmo, mahometismo... El criterio para discernir si están de acuerdo con la verdadera Iglesia universal es que «estén de acuerdo, en su contenido esencial, con los principios de la *fe moral y universal*», que sea este contenido reductible a «las reglas y móviles de la creencia moral pura, la sola cosa que constituye lo que hay de religión verdadera en toda creencia eclesiástica» (ibid., VI p.130-132).

No hay, por lo tanto, más que «*la fe religiosa pura*, enteramente fundada sobre la razón, la sola que puede reconocerse como *necesaria* y que caracteriza la Iglesia *verdadera*». Esta fe es llamada *fides ingenua*, que es libre y fundada sobre sentimientos del corazón, y es la propia «fe santificante», pues nos lleva a la reconciliación con Dios mediante una intención sincera de practicar el deber moral. Mientras que «la fe particular a una religión de culto es, al contrario, fe de *esclavo* y *mercenaria*, que no debe considerarse como fe santificante, porque no es moral..., ya que cree ser agradable a Dios por ejercicios de culto..., que no tienen en sí valor moral, sino son impuestos por el miedo y la esperanza» (ibid., VII p.136-41).

Tales ideas contienen la más cruda afirmación del indiferentismo y naturalismo religiosos. Kant se revuelve contra las Iglesias «que se dan, como es el caso ordinario, por la única y universal, cuando sólo están fundadas sobre una creencia revelada particular que no puede ser exigida a todos», y tratan de *incrédulos* y *herejes*, excluyéndolos de su seno por la excomunión, «a cuantos rehúsan aceptar su creencia eclesiástica particular». Esta pretensión, añade, se da tanto en los católicos como en los protestantes (ibid., V p.127-8). No es que Kant se oponga a esas creencias reveladas. Sostiene que todas ellas pueden ser útiles como medios y vehículos para llevar a los hombres a «la verdadera fe religiosa universal», que es la fe en

un Dios creador y legislador santo, conservador del género humano y guardián de sus propias leyes como *justo* juez (ibid., sec.2.ª p.168). La más elevada es el cristianismo, en la que ha de verse «el medio más apto para *introducir* una religión moral pura en lugar de los cultos antiguos» (ibid., p.153) [13].

El título de la *cuarta parte, Verdadero y falso culto, o religión y sacerdocio,* es bien significativo. Kant se ha quedado con «la religión en cuanto religión moral» (p.4.ª c.1), como única verdadera y universal, criterio de toda religión histórica. Y con su fe racional en aquellos postulados de la razón como «la sola fe libremente adoptada por todos» *(fides elicita),* mientras que la creencia histórica que impone la religión revelada es una fe impuesta o *servil (fides imperata),* al menos para los *sabios* que no pueden demostrar su cualidad de creencia en un legislador divino emanando órdenes incondicionadas (p.4.ª c.2 p.196ss). Ahora bien, esta verdadera religión «no encierra otra cosa que leyes o principios prácticos de necesidad absoluta». Su único culto verdadero será cumplir el deber moral como mandamiento de Dios, buscando el acuerdo entre la voluntad de Dios y nuestra moralidad. Mientras que las Iglesias históricas «imponen como divinas prescripciones que, a nuestro juicio moral, son arbitrarias y contingentes».

Tal es el principio de la *locura religiosa* que lleva a un *falso culto.* Este consiste en todo culto impuesto por las leyes estatutarias de las Iglesias para adorar directamente a la divinidad. Tratan de hacer de esas prácticas cultuales «la condición suprema de la complacencia de Dios a los hombres» (ibid., c.2 sec.2.ª), descuidando el esfuerzo constante para cumplir la ley moral de la razón, el único verdadero culto que nos hace dignos de la recompensa divina.

Quieren hacer a los hombres *favoritos* de Dios. De ahí el terrible *principio moral de la religión opuesta a esta ilusión religiosa* que sienta Kant, y que «no necesita de demostración: *fuera de una buena conducta, todo lo que los hombres creen poder practicar para hacerse agradables a Dios es pura ilusión religiosa y falso culto*» (ibid., § 2 p.206-7). Kant engloba, bajo esta idea, la confesión de dogmas, sacrificios, solemnidades, culto

[13] En larga *observación* final de esta parte, Kant se debate en el análisis de la noción del «misterio» cristiano, y en particular del misterio de la Trinidad. La fe eclesiástica quiere ver en la fórmula solemne de la Trinidad no «simple *representación* de una idea práctica, sino como expresando lo que es Dios en sí», misterio incomprensible que trasciende los conceptos humanos. Mas para el racionalista Kant es mera expresión del término supremo de la perfección moral a que pueden tender las criaturas, que es «el *amor de la ley*». Es un principio de fe que «Dios es amor»: si se adora en él al ser amante, tenemos el *Padre*; si se le adora en cuanto manifestación en su idea de conservación soberana, el tipo de humanidad creada y amada por él, es el *Hijo*; si, en fin, se le considera en cuanto que muestra un amor fundado sobre la sabiduría, es adorar el *Espíritu Santo* (p.3.ª sec.2.ª p.176-7).

de los templos, ir a la iglesia los días obligados, procesiones, peregrinaciones..., es decir, todas las formas exteriores de culto. Y eso tanto del culto cristiano como de las religiones paganas, puesto que menciona, conjuntamente, las peregrinaciones de Loreto y Palestina con las ceremonias de los tibetanos, el *chaman* de los tongoses, o el *vogoul* de los indios de América con los *prelados* y *pastores* cristianos; en todo ello sólo ve «locura, superstición, ilusión religiosa» (ibid., p.212).

En la misma línea continúa enjuiciando *el sacerdocio en cuanto poder consagrado al falso culto del buen principio* (ibid., § 3 p.213ss). Kant lo designa, no con el nombre católico de *Priestertum*, sino con el de *Pfaffentum*, de *Pfaffen*, expresión vulgar peyorativo de los curas, pastores, en cuanto va unido a la idea de un «despotismo espiritual» sobre los fieles. Y lo define: «El sacerdocio es la constitución de una Iglesia en que reina *un culto fetichista*, es decir, donde, en lugar de principios morales, son leyes estatutarias, reglas de fe y observancias las que constituyen la base y esencia del culto» (ibid., p.219). En la comunidad ética de la Iglesia invisible todos son *ministros*, es decir, *servidores* que, bajo ciertos doctores, libremente trabajan en establecer y estrechar esa «asociación universal». Pero en las Iglesias del culto falso, estos doctores se convierten en oficiales o *funcionarios*, dignatarios eclesiásticos que transforman el *ministerium* en *imperium* y, bajo el título modesto de ministros, enmascaran un poder de dominación tiránico sobre las masas. Y esto también, añade Kant, en la Iglesia protestante, donde los pastores se arrogan el derecho de soberanos intérpretes de la Escritura como medio de apoyar la fe de la Iglesia (c.2 p.199). Sustituyen la libertad propia de la religión natural con la carga servil de multitud de observancias como preceptos de Dios. A este culto falso que ellos imponen prefiere llamar Kant *fetichismo* en vez de *magia*, que también le conviene (en cuanto tratan de producir por medios naturales un efecto sobrenatural), pero sólo para evitar la idea de magia negra, o comercio con el principio malo. También puede llamarse *idolatría*, porque el objeto al que rinden tal culto no es el ser supremo, sino un *ídolo* (sec.2.ª § 3 p.226).

Después de erigir triunfante (y muy moderno), el *principio de «la conciencia* como hilo conductor en el dominio de la fe» (ibid., § 4 p.227ss), en virtud de la cual los jefes eclesiásticos no deben imponer al pueblo aceptar como «artículos de fe» misterios y preceptos que no pueden ser comprobados y sólo arrancan una fe servil e insincera, Kant pasa, en la *observación final* (p.233-248), a la crítica de los elementos del culto falso.

Tres son las formas de la *fe ilusoria* desde el momento en que pasamos los límites de la razón y pretendemos creer en efectos sobrenaturales, bajo el nombre de *gracia*, como distinta de *naturaleza*, y que no es más que una simple idea, de cuya realidad nada sabemos: *a)* la creencia en los *milagros*, como sobrepasando las leyes de la experiencia empírica; *b)* la ilusión, por la que se admiten realidades que sobrepasan los conceptos racionales, o creencia en los *misterios*; *c)* la ilusión que nos lleva a emplear medios naturales para producir el efecto de provocar la influencia sobrenatural de Dios sobre nuestra moralidad, o creencia en *los medios de gracia* (p.238). Supuesto esto, Kant enjuicia algunos de esos elementos.

Su actitud es negativa y hostil respecto de la *oración* como *culto formal* e interior de Dios. Es «un error supersticioso o fetichismo considerado como medio de gracia» para atraer los dones de Dios. Es una simple *declaración* de nuestros *deseos* a un ser que no necesita que se los expliquemos. «Consiguientemente, equivale a nada; no se cumple con ella ninguno de los mandamientos de Dios y no vale para servir a Dios» (ibid., I p.239)[14]. Kant encuentra conveniente y hasta obligatoria alguna asistencia a las iglesias para estrechar así «la comunión de los fieles». Pero la *fe supersticiosa* transforma tal frecuentación en un medio de gracia, como si fuera a servir inmediatamente a Dios en vez de ser simple representación sensible de la universalidad de la religión; y además introduce ceremonias *idolátricas* de «adoración a Dios, personificado bajo el nombre de un hombre» (parece ser el culto a las imágenes de Cristo). Asimismo encuentra conveniente «*la consagración solemne* de ingreso en la comunidad de los fieles», que en el cristianismo es el rito del *bautismo*. Pero también es superstición hacer de él *un medio de gracia* y «error casi más que pagano» creer que perdona los pecados. La misma conveniencia ve en el rito de *la comunión* (la cena) para estrechar y propagar «la idea de la comunidad moral universal». También el sacerdocio ha usurpado este rito, imponiendo «como dogma de fe y medio de gracia» la comunión, que es simple acto eclesiástico.

[14] Lo único que sirve, añade Kant, es el *espíritu de oración*, que debe acompañarnos siempre. Es el deseo constante (sin palabras ni fórmulas aun interiores) de «depurar y elevar nuestra intención moral» en la práctica del deber. Parecido juicio negativo expresa sobre la devoción y *adoración*. Los cantos de súplica y alabanza, aun los más elevados, como los de David, «deben desaparecer como un sonido vacío». Transforman la perfección moral personal en un «culto de cortesanos». En toda la obra, Kant utiliza de modo similar numerosos textos de la Escritura para interpretarlos en pleno sentido racionalista de simple religión moral. Es una práctica, por lo demás, común a otros incrédulos y críticos de la religión. Es de observar, por otra parte, el paralelismo estrecho entre la moral kantiana y su filosofía de la religión. Así como allí excluía los motivos de obrar objetivos como empíricos e inmorales, así aquí excluye todos los cultos de las religiones positivas como supersticiosos.

Conclusión.—En toda esta obra suya final, Kant ha establecido una crítica total, destructiva y demoledora no solamente de la religión cristiana, sino también de *toda religión natural.* Bajo una apariencia moderada y de benévola interpretación, Kant se demuestra ajeno del todo a la fe cristiana, en la misma línea del deísmo inglés y francés. Pero tampoco demuestra sentido alguno por los principios de la religión natural. Ha reducido pura y simplemente la religión a su moral autónoma y racionalista. Esta autonomía y culto «idolátrico» a la pura razón apriorista y personal le impide comprender que los primeros y fundamentales deberes que impone la moral son para ese ser supremo y creador, cuya existencia, al menos *a priori*, reconoce.

V. El derecho y la sociedad

Kant considera la doctrina del derecho y del Estado como una prolongación de los principios de la *Crítica de la razón práctica*, a la que debía seguir «el sistema o la metafísica de las *costumbres*». Este sistema lo expuso en una de sus obras últimas, *Metafísica de las costumbres (Metaphysik der Sitten)*, de 1797. Contiene la obra dos libros, publicados muchas veces por separado: *Principios metafísicos del derecho* y *Principios metafísicos de la moral*. Corresponden a la doble forma de deberes que encierra la moral como ciencia de los deberes: *deberes de derecho (officia iuris)* y *deberes de virtud (officia virtutis seu ethica)* [15]. El primer libro, sobre filosofía del derecho y del Estado, contiene aspectos notables y ha ejercido indudable influencia en las corrientes posteriores del formalismo jurídico.

Lo que en la filosofía de la religión kantiana sobraba de moral, falta en su concepción del derecho. *La moralidad* se constituye cuando la acción es hecha por el solo motivo del respeto a la ley de la voluntad autónoma; se refiere a la acción interna, al ámbito de la intención moral. *La legalidad*, en cambio, se constituye por la simple conformidad de la acción con la legislación externa; le falta la intención moral y es compatible con la realización de la acción por motivos empíricos de temor, placer, etc.

Sobre este concepto de la legalidad se funda el *derecho*. Se refiere al mundo de los deberes *externos*, impuestos a la acción por una legislación jurídica, en la que no se exige que la idea interna del deber sea el motivo determinante de la voluntad. El derecho

[15] *Metafísica de las costumbres*, introd. B. Tan curiosa trasposición, anteponiendo lo jurídico a lo meramente ético, obedece, según añade, a que el hombre como sujeto del derecho es el *homo phainomenon*, o empírico, sometido a la legislación exterior; mientras que el hombre ético es el nouménico, sometido al imperativo de la razón.

Estos *Principios metafísicos de la moral* contienen una *Doctrina de la virtud*, o análisis de los deberes del hombre consigo mismo y con los demás, seguida de una *Metodología moral*, que comprende una «didáctica» y una «ascética» moral. La obra se desarrolla en una casuística de la vida moral según las teorías éticas de Kant, y ofrece escaso interés.

Otro complemento de la doctrina kantiana es su *Antropología en sentido pragmático* (trad. J. Gaos, muy buena, Madrid, Rev. de Occidente, 1935). Es una obra póstuma que contiene un curso de lecciones preparadas para la imprenta por Kant. Su fondo es una especie de psicología experimental en sus dos partes: una doctrina de los sentidos y de la imaginación, y doctrina de la facultad apetitiva, o de las emociones y pasiones. Pero está amenizada con ingeniosas observaciones humanas e históricas, con lo que obtiene también interés de una obra cultural.

considera la relación externa de una persona en cuanto sus acciones pueden tener influencia entre sí. Es «el conjunto de condiciones bajo las cuales la voluntad de uno concuerda con la del otro según una ley de libertad». De ahí *el principio general del derecho*, cuya fórmula es la siguiente: «Obra de tal suerte que el libre uso de tu albedrío pueda estar conforme con la libertad de todos según una ley universal» (*Principios metaf. del derecho*, Introd. § *C*). «Es justa, por lo tanto, toda acción que no es un obstáculo al acuerdo del albedrío de todos con la libertad de todos según una ley general» (ibid.).

La característica inseparable del derecho es la facultad de coacción, que debe eliminar la resistencia o el obstáculo opuesto a la libertad de los otros. La coacción es, pues, «eliminación del obstáculo a la libertad» para establecer el acuerdo de las libertades según la ley general. Y «el derecho *estricto* puede también ser representado como la posibilidad de una coacción o constricción mutua, universal», sin que exija «ningún otro móvil moral que la simple consideración de las cosas exteriores, pues entonces es puro y sin mezcla de prescripción alguna moral. No hay, pues, más que el derecho perfectamente exterior que pueda llamarse derecho estricto» (ibid., Introd. § *E*; cf. *D*).

Con este principio, Kant ha consumado la escisión entre el derecho y la moral, que se había iniciado con Thomasius y Wolff. El derecho se sitúa en la pura *legalidad* exterior de las acciones bajo la fuerza coactiva de la ley. Se trata de la reglamentación coactiva de las libertades externas para asegurar un orden social, sin intención alguna moral. El derecho hay que separarlo de la moral, que mira sólo a los deberes internos. Así se obtiene el derecho puro en el mundo exterior, como en el fuero interno domina la moral pura. Las leyes humanas ya no derivan de la única ley divina. La consecuencia será el *positivismo jurídico*, una concepción convencionalista del derecho fundado en la fuerza, no en la conciencia ética.

La división general de derecho, sea como ciencia sistemática o como facultad moral y título legal, es en derecho *natural* y derecho *adquirido*. El primero «es el que compete a cada uno por la naturaleza»; el segundo tiene su principio en la voluntad del legislador y le viene a cada uno por un acto jurídico (ibid., Introd., división *A*). El único derecho natural es «*la libertad*, como independencia de la coacción de otro, en cuanto puede subsistir con la libertad de todos según una ley universal» (ibid., *B*). Todos los demás derechos, como el de *igualdad*, de la expresión de la verdad, se reducen a este único y primitivo. El derecho adquirido debe ser siempre exterior; se divide en derecho *privado*, que regula la legitimidad y los límites de la posesión de los bienes externos, y el derecho *público*, que dirige la vida de los individuos en la comunidad jurídicamente ordenada. Kant divide su obra en dos partes, que prosiguen el análisis de ambos derechos.

El derecho privado tiene por objeto *lo mío (meum iuris)* y *lo tuyo* exteriores, es decir, la posesión de las cosas exteriores y los actos jurídicos derivados de los mismos. En todo su ámbito vale también

«el postulado» de que el uso de las cosas exteriores debe ser compatible con la libertad de cada uno según una ley general (p.1.ª § 2). Por lo demás, Kant se limita a trazar un resumen de las doctrinas comunes sobre el derecho de propiedad privada, los contratos, derechos en la sociedad doméstica, etc.

El derecho público es el conjunto de leyes dadas para un pueblo, que exigen una promulgación para producir «un estado jurídico». Brota de un postulado del mismo derecho privado: «Tú debes salir del estado de naturaleza para, junto con todos los otros y bajo relaciones de coexistencia necesaria, entrar en un *estado de derecho*, es decir, en la justicia distributiva» (p.1.ª § 42). Se impone, pues, al hombre salir del estado de naturaleza, en que reina la violencia, para constituir *el estado civil*, o el estado de derecho, en que todos los hombres convienen en limitar su arbitrio para someterse a una imposición exterior públicamente decretada. Así se constituye la sociedad civil de esta convención asociativa de todos bajo el principio formal de la posibilidad de este estado, que es la *justicia pública* (dividida por Kant en justicia *protectora*, *conmutativa* y *distributiva*: p.1.ª § 41), considerada según las ideas de una voluntad universalmente legislativa. Este estado jurídico de la sociedad civil contiene las condiciones bajo las cuales a cada uno le es reconocido lo suyo, «determinado *por la ley* y adjudicado por *un poder* suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior» (p.2.ª § 44).

Kant prosigue desarrollando el mismo concepto de Rousseau sobre la constitución de la sociedad civil. «El acto por el cual el pueblo se constituye en ciudad... es el *contrato primitivo* según el cual todos ceden su libertad exterior para recobrarla de nuevo como miembros de una república» (§ 47). La cesión es de «*toda* su libertad salvaje y sin freno, para reencontrar toda su libertad en la dependencia legal, es decir, en el estado jurídico; porque esta dependencia es el hecho de su propia voluntad» (ibid.). En este poder por la voluntad de todos constituido, Kant distingue, con Montesquieu, el poder *legislativo*, *ejecutivo* y *judicial*. «El poder legislativo no puede pertenecer sino a la voluntad colectiva del pueblo... Por consiguiente, la voluntad conspirante y conjunta de todos decide para todos, y todos para cada uno» (§ 46). Esta *voluntad general* es la sola que puede ser legislativa. Los ciudadanos participan en ella, como miembros activos, por el sufragio, de suerte que, obedeciendo a ella, participan de sus atributos jurídicos de *libertad*, de *igualdad* e *independencia civil*, por no reconocer ni obedecer otra ley que la colectiva, que representa la propia.

Pero, una vez constituido el *poder supremo* en su triple forma, éste ya es *irreprehensible*, *irresistible* y *sin apelación* (§ 48). El pueblo debe obedecer siempre al poder soberano actual, no puede juzgar o contestar su validez, cualquiera que sea su origen ni revocar su mandato, ni resistirle activamente. Cualquier cambio en la constitución pública, si es necesario, debe hacerse por el mismo soberano, no por el pueblo (ibid., observación general *A*). Kant se aparta en esto del liberalismo político de cuño rousseauniano, siguiendo

su mentalidad prusiana de obediencia incondicional a las leyes del Estado, consideradas como ley *a priori*, y su formalismo jurídico. Niega resueltamente la rebelión del pueblo contra el soberano [16] y condena las revoluciones inglesa y francesa que procesaron y ejecutaron a sus soberanos (observ. *A* nota 1).

Es también notable la teoría rigorista de Kant sobre el derecho penal, en que se aparta de las doctrinas de la época, siguiendo su principio formal de la autonomía de la razón. Los hombres son fines en sí mismos, y nunca deben ser considerados como medios para procurar otro bien. Al culpable debe imponerse la pena jurídica «por la sola razón de que ha delinquido», es decir, por la finalidad de puro castigo del crimen. «La ley penal es un imperativo categórico», y ¡ay de quien la aparta de esta su finalidad vindicativa y trata de conservar la vida del criminal que ha merecido la muerte para buscar otras ventajas de enmienda del mismo o de otros! La justicia entonces es despreciada. El criterio de la legislación penal es la estricta igualdad, expresada en la *ley del talión*. La injusta muerte de otro debe ser castigada por la muerte. Sólo así se salva la justicia criminal, que parte del pueblo (observ. *E*).

Débese observar asimismo que la idea de una *república* fundada por la voluntad colectiva del pueblo la entiende Kant en un sentido general y como idea pura, que es compatible con las distintas formas de gobierno. Kant enumera las tres formas clásicas, *monárquica*, *aristocrática* y *democrática*. Y aun admite dentro de la primera, que llama *autocrática*, la figura tanto del monarca constitucional como del monarca absoluto (§ 51).

De igual modo interpreta la constitución republicana, derivada del pacto social, en su otro ensayo *La paz perpetua* (sec.2.ª art.1). Bajo estos mismos principios prosigue estudiando Kant otros diversos aspectos tanto del derecho público *civil* como del *derecho de gentes*. Bajo éste considera sobre todo el *derecho de guerra*, que él admite como un derecho de necesidad y en condiciones normativas muy restrictivas. Expresa, en efecto, la idea de que el derecho primitivo de guerra es aún propio del «estado natural de los pueblos», que es un estado de guerra. Pero este estado de conservarse apelando a la guerra es «solamente *provisorio*». Los pueblos, como individuos, deben salir de ese estado natural para entrar en un «estado de derecho», que es un *estado de paz*, el cual solamente es asequible mediante «la unión o alianza de los Estados» (p.2.ª sec.2 § 51).

A esbozar esta idea Kant ha dedicado una breve sección última sobre el *derecho cosmopolita* (sec.3.ª § 52). Es la misma doctrina que ya había expuesto unos años antes en su tratado *La paz perpetua* (1795). El núcleo de la misma es «la idea racional de una *comunidad pacífica perpetua* de todos los pueblos de la tierra» (§ 52). El derecho que regule las relaciones entre todos los Estados en un sistema de leyes universales de comercio libre y de otros derechos

[16] P.2.ª, observ. A.: «El principio del deber del pueblo de soportar aun el abuso del poder soberano, declarado inalterable, consiste en que la rebelión contra el soberano poder debe ser considerado como contrario a la ley y como destructor de toda constitución legal».

recíprocos «bajo las condiciones de hospitalidad universal es el derecho cosmopolita». Kant propone una *federación de los pueblos* que no anule la soberanía de cada Estado y cuyo ingreso fuera libre. Esta alianza federativa conduciría insensiblemente a una paz perpetua [17]. Confiesa, no obstante, Kant que «*una paz perpetua* (fin último de todo derecho de gentes) es, sin duda, una idea impracticable; mas los principios políticos que tienden a operar estas alianzas de pueblos y favorecer *la aproximación* continua a este estado de paz perpetua no son imposibles» (§ 51). En todo caso, permanece como un *deber* el impulsar las relaciones internacionales hacia este ideal. «La razón moralmente práctica nos dirige este *veto* irresistible: *No debe haber guerra alguna* ni entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni entre nosotros como pueblos... Por consiguiente, no es cuestión de saber si la paz perpetua es posible en realidad o no..., pero debemos obrar como si la cosa fuera factible, aunque tal vez no lo sea», y poner todos los medios para acabar con las guerras (§ 52).

Historia.—En esta misma visión cosmopolita orientó Kant sus ideas sobre filosofía de la historia en el ensayo *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784) y en una crítica a la obra de Herder *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1785). Kant no cree que la historia de los hombres se desarrolle según un plan preordenado e infalible. También niega la posibilidad de descubrir en la historia un orden armónico y progresivo, un desarrollo natural y continuo de todas las potencias del espíritu.

El plan de la historia humana no es una realidad, sino más bien un ideal orientador en que los hombres deben inspirar sus acciones, y que el filósofo puede sólo aclarar en su posibilidad, mostrándola conforme con el destino natural de los hombres. Ahora bien, la tendencia natural del hombre es la de alcanzar la perfección mediante el uso de la razón, esto es, mediante la libertad; y el hombre sólo puede alcanzar tal fin perfectivo en una sociedad política universal, en la cual se garantice a cada uno la máxima libertad compatible con igual libertad de los otros.

El plan natural de la historia humana no puede ser, por lo tanto, más que la consecución de una comunidad universal que comprenda bajo una misma legislación todos los pueblos, y garantice as íel desarrolo completo de las capacidades humanas.

VI. «Crítica del juicio»

Estructura y sentido.—Después de haber estudiado en las dos *Críticas* anteriores las condiciones de la razón pura, como principio del conocimiento teórico, y de la razón práctica, como principio de la conducta moral mediante la voluntad libre, Kant creyó encontrar otro campo de investigación distinta en una tercera facultad del espíritu, que él llamó *el sentimiento*. A éste le adscribió el estu-

[17] *La paz perpetua* sec.2.ª art.2.

dio de la *estética*, o el análisis de su objeto, que es lo bello, y de los juicios estéticos *a priori*.

Tal parece ser la primera intención de Kant al redactar su tercera *Crítica*. Se proponía escribir un tratado de estética desde la facultad propia del gusto estético, que es el sentimiento. La reflexión estética había sido espoleada y puesta en boga por el sensualismo francés e inglés de Dubos y Burke, a quien Kant se remite. En éstos quedó firme la relación inmediata de lo bello con la sensibilidad, con el sentimiento. Como ciencia u objeto especial del conocimiento teórico, la *estética* había recibido ya su estatuto fundacional por Baumgarten, quien le había asignado ese nombre, que él empleaba bajo la doble significación de estudio de la sensibilidad, o del conocimiento sensible, y de las artes bellas. Asimismo, Winckelmann había desarrollado con penetración la actividad estética en las varias artes. De Kant, en cambio, vino la fundamentación sistemática de la estética desde su filosofía apriorista, que tuvo enorme resonancia en el clasicismo alemán, especialmente en Goethe y Schiller.

Kant anuncia su nueva obra en carta a Reinhold en 1787, bajo el título de *Crítica del gusto*. A ella le adscribe como propio el análisis de la tercera facultad: «el sentimiento del placer y del dolor», que, por lo tanto, da lugar a una tercera parte de la filosofía. Pero ya le señala también como objeto propio «la teleología», intermedia entre la filosofía teórica y la práctica [18]. Kant, pues, encuentra así el principio de fundamentación *a priori* del sentimiento del placer y dolor, del arte y la estética, en la *finalidad*. Pero luego, relacionando esta finalidad como principio del gusto con el ideal de la finalidad en la naturaleza, cae en la necesidad de unirlas ambas en un solo libro.

El enlace no se hace ya tanto por la facultad del sentimiento, intermedia entre facultad de conocer y de desear, o apetito (así llama aquí a la voluntad), cuanto con la facultad especial, intermedia entre el entendimiento y la razón, que es el *juicio (Urteilskraft)* [19]. La *Crítica del gusto* se convierte así en la *Crítica del juicio*. La larga *Introducción* de la obra (escrita, al parecer, después de las dos partes) ofrece laboriosa explicación de este artificioso «enlace» entre el dominio de la estética y teleología de la naturaleza. Kant reafirma la división tripartita de las facultades del alma: «la facultad de conocer, el sentimiento de placer y dolor y la fa-

[18] «Me ocupo ahora de la *Crítica del gusto*, con cuya ocasión se descubre otra clase de principios *a priori* que los descubiertos hasta ahora, pues las facultades del espíritu son tres: facultades del conocer, sentimiento del placer y dolor y la facultad de desear. Para la primera he encontrado principios *a priori* en la *Crítica de la razon práctica*. *Los estoy buscando también para el segundo*...; así es que reconozco tres partes de la filosofía...; son esas partes: la filosofía teórica, la teleología y la filosofía práctica. Ésta, bajo el título de *Crítica del gusto*, pienso que esté acabada para la Pascua de Resurrección» *(Carta a Reinhold*, diciembre de 1787 [ed. HARTENSTEIN], VIII p.739). Cf. M. GARCÍA MORENTE, *Estudio preliminar a la «Crítica del juicio»* p.XXXI.

[19] *Urteilskraft*: facultad de juzgar, es traducido comúnmente por juicio, con exactitud más profunda. Kant no ha pensado nunca en facultades del alma, por lo que no distingue entre facultad y función. Bajo el nombre de facultad agrupa simplemente una porción de actividades de la conciencia (M. GARCÍA MORENTE, o.c., p.XXXIV).

cultad de desear»[20]. Pero observa que «en la familia de las facultades de conocer hay un término entre el entendimiento y la razón. Este es el juicio», del cual hay motivo para suponer que es principio de legislación *a priori*, como el entendimiento lo es de los juicios sintéticos, y la razón es legisladora *a priori* para la facultad de desear superior o libertad. Y puesto que «entre la facultad de conocer y la de desear está el sentimiento del placer, así como entre el entendimiento y la razón está el juicio» (ibid., III p.19,22), es de suponer que el juicio encierre el principio formal de lo estético-teleológico; no, ciertamente, en su «uso lógico» o del conocer, sino en la dirección trascendental del ideal, regulador dentro de ese doble campo.

Así, pues, el sentimiento es considerado por Kant como dominio de un juicio no intelectual, que él llama *reflexivo*. La fundamentación parece ser ésta: «Se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible» (Introd. II p.17). Y Kant pretende de nuevo salvar este abismo irreductible entre el reino de lo sensible y el de lo suprasensible mediante el influjo de la voluntad noumenal en el mundo de los fenómenos. El hombre, que debe realizar su libertad en la naturaleza y sin tropezar con el mecanismo de la misma, tiene necesidad de suponer que la misma naturaleza está conforme con la libertad y la hace posible con la unidad de sus leyes. Pero la conformidad entre la naturaleza y la vida moral no es el resultado de un juicio *objetivo*, porque las exigencias de la vida moral no entran en la constitución de los objetos naturales. En cambio, puede ser el resultado de una *reflexión* sobre los objetos naturales, que, como tales, ya están determinados por los principios del entendimiento. El juicio del sentimiento no determina, como el del entendimiento, la constitución de los objetos fenoménicos, sino que reflexiona sobre estos objetos para descubrir su conformidad con las exigencias de la vida moral. Por eso llama Kant *determinante* al juicio teórico, y *reflexionante* al juicio del sentimiento (ibid., IV p.24-25).

Ahora bien, «el juicio en general es la facultad de lo particular como contenido en lo universal» (ibid., p.23). Mas para que el juicio pueda abrazar en una unidad o en un cierto universal las leyes empíricas individuales, debe partir de un *principio* implantado en él *a priori*; este principio es la *finalidad*. «La finalidad es, pues, un particular concepto *a priori* que tiene su origen solamente en el juicio reflexionante» (ibid., IV p.26). El concepto de finalidad no puede considerarse como abstraído del orden objetivo, sino que es un mero principio *regulador* del juicio, porque constituye uno de los tres modos según los cuales el sujeto obra *a priori*.

Dos clases de finalidad deben distinguirse: *subjetiva* y *objetiva*.

[20] *Crítica del juicio*, introd. III; vers. esp. de GARCÍA MORENTE (Madrid 1914) p.20; ibid. IX p.56.

Pues «en un objeto dado en la experiencia puede la finalidad ser representada: o *en una base meramente subjetiva*, como concordancia de su forma en la aprehensión del objeto, antes de todo concepto, con las facultades de conocer, para que la intuición con los conceptos se una a un conocimiento en general, o bien *en una base objetiva*, como concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma» (ibid., VIII p.47). La finalidad subjetiva «descansa sobre el placer inmediato en la forma del objeto por la reflexión sobre ella». Proviene de la representación de la forma de un objeto referida no al objeto mismo, sino solamente al sujeto, produciendo el placer, que «es expresión de la acomodación del objeto con las facultades del conocer» (ibid., VII p.43). Tal es el principio del *juicio estético*. La finalidad objetiva refiere la forma del objeto no a las facultades del conocer del sujeto, sino a los objetos de la naturaleza, y «no tiene que ver con un sentimiento de placer de las cosas» (ibid., VIII p.48). Es el principio del *juicio teleológico*, que se refiere a la finalidad de la naturaleza.

De ahí concluye Kant: «Sobre esto se funda la división de la *Crítica del juicio* en *estético* y *teleológico*, comprendiendo en el primero la facultad de juzgar la *finalidad formal* (llamada también subjetiva, mediante el sentimiento del placer o dolor), y en el segundo, la facultad de juzgar la *finalidad real* (objetiva) de la naturaleza mediante el entendimiento y la razón» (ibid., VIII p.49).

La estética.—Kant se propone investigar la facultad del gusto, o juicio estético y la categoría estética fundamental, que es lo bello, «no para la formación y el cultivo del gusto..., sino con una intención trascendental» (Pról.). Plantea el problema estético, que es el mismo de la filosofía trascendental: ¿Cómo la belleza es posible? E indaga los principios formales *a priori* de la constitución de dicho gusto estético y su objeto. Por eso su intención no es darnos riqueza de análisis psicológicos, ya que carecía además de cultura artística. Tampoco aborda el problema de la esencia de lo bello en la realidad objetiva, pues no nos dice por qué un paisaje es fuente objetiva de emoción, y no otro. Su punto de vista es formal, partiendo de las condiciones del «juicio de gusto», que es el juicio estético, para indagar los elementos de la belleza (§ 1).

La crítica de la facultad del juicio estético se divide, según el procedimiento de las otras *críticas*, en analítica y dialéctica (ésta, muy breve y sin relieve alguno). La analítica se compone, a su vez, de la analítica de lo bello y la analítica de lo sublime, y culmina en una deducción de los juicios estéticos.

Juicio de gusto, o juicio estético, es el juicio peculiar sobre lo bello, en que «referimos la representación, no mediante el entendimiento, para su conocimiento, sino mediante la imaginación..., al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo» (§ 1). Si la percepción de la forma puramente en cuanto tal es apta—y en esta aptitud está la relación con el fin—para suscitar el placer en el observador y para agradar en cuanto bella, en aquella aprobación, expresada con un «esto me agrada», se da una apreciación

y juicio estético, que «no es juicio de conocimiento, o lógico», sino con base determinante subjetiva. Kant analiza lo bello «en cuatro momentos», desde el punto de vista de las cuatro modalidades del juicio: cualidad, cantidad, relación, modalidad.

Desde la *cualidad*, el juicio de gusto se caracteriza por su *desinterés*. Para determinar si es algo bello o no, relacionamos la representación no con el objeto, a fin de conocerlo con ayuda del entendimiento, sino con el sujeto y con el sentimiento de placer o displacer con ayuda de la imaginación. Al negarle carácter cognoscitivo y atribuirle significación subjetiva, Kant afirma que el juicio estético no tiene nada que ver con el interés, es decir, no se halla ligado a la existencia del objeto, y, por consiguiente, a las necesidades o deseos del hombre. Al hombre le produce satisfacción lo agradable («lo que place a los sentidos en la sensación». § 3), lo bueno y lo bello. Lo que diferencia lo bello de lo agradable y lo bueno es que lo bello place independientemente de cualquier interés. Llamamos «bello a lo que sólo place». Y «gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o displacer *sin interés alguno*. Su objeto llámase *bello*» (§ 5).

Desde el punto de vista de la *cantidad*, bello es «lo que place universalmente sin concepto» (§ 9), es decir, que esta validez universal no consiste en el valor objetivo propio del conocimiento universal, sino en la *comunicabilidad* o posibilidad que tiene aquel placer de ser participado por todos los hombres.

Desde el punto de vista de la *relación*, el juicio estético descansa sobre la mera forma de la finalidad en la representación mediante la cual un objeto nos es *dado*, es decir, sobre la finalidad sin fin alguno, ni objetivo ni subjetivo, ya que todo fin lleva consigo un interés (§ 11). Esto significa, según Kant, que el sentimiento estético se produce por el libre juego de las facultades del alma: imaginación y entendimiento, en lo bello; imaginación y razón, en lo sublime; pues la libertad de la imaginación debe conciliarse con la necesidad del entendimiento, de lo cual resulta una mutua relación, que no puede definirse como trabajo ni como ocupación, sino solamente como un *ocio*.

Finalmente, desde el punto de vista de la *modalidad*, es bello lo que place necesariamente, sin concepto, «lo que es conocido como objeto de una *necesaria* satisfacción» (§ 22). El juicio estético exige tener un valor universal, no objetivo, sino subjetivo, en cuanto que los demás deben coincidir con nuestro juicio.

De las fórmulas parciales dadas por Kant en los cuatro momentos, podemos deducir una definición completa: «Bello es lo que place necesariamente a todos, sin ningún interés y por su forma pura».

La analítica de lo sublime (§ 23-29) prolonga las ideas fundamentales de la analítica de lo bello. Lo sublime se llama «lo que es *absolutamente grande*» (§ 25). Se distingue de lo bello por la representación de lo infinito añadido a lo bello. No se mira el objeto como algo contraído a unos límites, sino como algo sobrehu-

mano e imponente. El sentimiento de lo sublime se suscita por la grandeza desmesurada de la naturaleza (sublime *matemático*) o por su desmesurada potencia (sublime *dinámico*). La primera determina en el hombre la conciencia de su insuficiencia para apreciarla mediante los sentidos, y, por tanto, un sentimiento de pena; pero el reconocimiento de esta insuficiencia, que establece precisamente el límite de la sensibilidad, transforma la pena en el placer del sentimiento de lo sublime. Del mismo modo, frente a la potencia desmesurada de la naturaleza, el hombre siente su poder insignificante, y se encuentra aprisionado por el temor; pero esta misma impotencia descubre la conciencia de un poder ilimitado del mismo sujeto, la independencia de su destino respecto de aquel desmesurado poder, ya que, aunque debiese sucumbir, su valor propiamente humano quedaría intacto. El sentimiento de lo sublime dinámico transforma en poder humano, en superioridad de valor moral, la inferioridad física que el hombre siente al enfrentarse con la naturaleza.

En general, lo sublime es definido como «un objeto de la naturaleza cuya representación determina a pensar la inaccesibilidad de la naturaleza como representación de ideas» (§ 29 nota general p.170). Kant no halla su fundamento en la naturaleza misma, en la realidad objetiva, sino en el espíritu humano. Los fenómenos majestuosos y grandiosos de la naturaleza sólo son ocasión para que el hombre sienta la grandeza del espíritu humano, que sobrepasa infinitamente a la naturaleza. «Así, pues, la sublimidad no está encerrada en cosa alguna de la naturaleza, sino en nuestro propio espíritu, en cuanto podemos adquirir conciencia de que somos superiores a la naturaleza dentro de nosotros, y por ello también a la naturaleza fuera de nosotros» (§ 28 p.163). Y, por otra parte, el sentimiento de lo sublime presenta cierta afinidad con la moral, en cuanto que la admiración nos subyuga hacia su contenido, nos trae la conciencia de que «somos capaces de llegar a la idea de la sublimidad del ser, que no sólo por la fuerza que muestra en la naturaleza produce en nosotros respeto interior, sino aún más por la facultad puesta en nosotros de juzgar aquélla sin temor y de pensar nuestra determinación como sublime por encima de ella» (ibid., p.164). Lo sublime se trueca de este modo en sublimador.

En la «deducción de los juicios estéticos puros», Kant justifica los caracteres aprióricos que ha atribuido a la contemplación de lo bello. No es posible principio alguno objetivo del gusto, sino que dicho principio se reduce al principio subjetivo del juicio en general. El formalismo kantiano ocupa también el primer plano en su estética. Pero añade valiosos análisis sobre el arte bello y sobre el genio como protagonista de la creación artística. El arte se distingue de la naturaleza y es «la producción por medio de la libertad, es decir, mediante una voluntad que pone razón a la base de su actividad» (§ 43). Kant identifica la belleza artística con la natural, y llama bello a un arte que tenga la apariencia de la natu-

raleza. «Delante de un producto de arte hay que tomar conciencia de que es arte y no naturaleza; pero la finalidad de su forma debe aparecer libre de toda imposición de reglas arbitrarias, justamente como si fuera un producto de la mera naturaleza... La naturaleza era bella cuando al mismo tiempo parecía ser arte; y el arte no puede llamarse bello sino cuando a nosotros, aun teniendo conciencia de que es arte, nos parece naturaleza» (§ 45 p.236).

El mediador entre lo bello natural y lo bello artístico es el *genio*. Se entiende por genio «el talento (dote natural) que da la regla al arte..., la capacidad espiritual innata (*ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte» (§ 46 p.237). «Para juzgar de objetos bellos se exige el gusto; pero para la creación de tales objetos es necesario el genio» (§ 48). El genio está constituido, según Kant, por la unión (en una proporción determinada) de imaginación y entendimiento; unión en la cual el entendimiento, como principio del gusto, interviene para disciplinar la libertad sin freno de la imaginación. De la imaginación procede la riqueza y la espiritualidad de la producción artística; del entendimiento, o del gusto, se derivan su orden y su disciplina (§ 49). Una cualidad distinta del genio es *la originalidad*, como capacidad de producir obras artísticas ejemplares y, por ende, de dar al arte reglas absolutamente nuevas.

Según esto, «el genio es la originalidad ejemplar del don natural de un sujeto en el uso *libre* de sus facultades de conocer» (§ 49 p.256). Y el arte será la libre actividad del genio que supera el abismo entre necesidad y libertad, entre la función natural y la misión moral del hombre. Por fin, Kant establece el fundamento de la división de las bellas artes y esboza un breve análisis de ellas (§ 51).

En la breve *Dialéctica del juicio estético* señala Kant la antinomia de dicho juicio, que, por no fundarse en conceptos, no puede ser decidido mediante demostraciones, y, por otro lado, se afirma que ha de fundarse en conceptos, pues, de lo contrario, no podría pretender la necesaria aprobación de los demás. En la solución (§ 58) hace resaltar la idealidad del finalismo que se revela en la belleza. Como la idealidad fenoménica de los objetos de los sentidos hace posible que sean determinados por las formas *a priori*, de igual suerte aquella idealidad de lo bello en la naturaleza hace posible la validez del juicio de gusto, que es universal aun cuando no se funda en conceptos [21].

Teleología.—El juicio teleológico, de que se ocupa Kant tan ampliamente en la segunda parte de esta *Crítica*, tiene por campo propio la *finalidad* objetiva de la naturaleza. El acuerdo entre na-

[21] En seguida observa que «el juicio estético es, pues, una facultad de juzgar según una regla, pero no según conceptos. El teleológico no es facultad de juzgar alguna, sino sólo el juicio reflexionante en general, en cuanto que procede, como todo conocimiento teórico, según conceptos» (ibid., VIII p.51). Se aprecian una vez más las incongruencias de esta agregación artificiosa de la *Crítica del juicio*. Antes la había referido a la facultad del sentimiento. En cambio, ahora el juicio teleológico ya no pertenece al sentimiento, pues no produce placer o gusto, sino a la facultad teórica del entendimiento y razón.

turaleza y libertad, además de ser percibido inmediatamente en el juicio estético, puede también ser *pensado* mediante el concepto del fin y el principio de la teleología.

La finalidad la descubre Kant sobre todo en el reino orgánico. En todo organismo, las partes reciben su sentido por su relación al todo. Conspiran de tal suerte a la unidad del todo, que cada parte está en función de las otras y sirve a la organización del conjunto. Si queremos entender la naturaleza orgánica, hemos de considerar a los organismos *como si* obraran conforme a determinados fines. Una vez descubierto el fin en el reino de lo orgánico, es bien comprensible el intento de ver la naturaleza como una totalidad en la que cada parte es solidaria de las demás y se subordina, según el principio finalístico, al bien y perfección del todo.

Mas, por otra parte, la razón teórica ha demostrado que la finalidad no es un principio de explicación científica del mundo. Tal principio tiene valor únicamente en la causalidad mecánica. Todo en la naturaleza aparece encadenado por el determinado *causales*, y la investigación de la naturaleza no puede hacerse sino según los principios de la mecánica.

La solución del enigma vuelve de nuevo a relegar la finalidad cósmica al campo de la *idealidad*, de las ideas trascendentes. El juicio teleológico es, como el estético, un juicio *reflexivo;* no determina la constitución de los objetos, sino que únicamente prescribe una regla para la consideración subjetiva de los mismos. No se puede descubrir y establecer teóricamente la finalidad de la naturaleza; no sólo no se puede decidir si las causas naturales exigen o no para su producción una causa inteligente, pero ni siquiera se puede proponer el problema de tal causalidad, porque la realidad objetiva del fin no es demostrable por experiencia (§ 74). Con todo, nuestra razón discursiva no puede concebir la posibilidad de las cosas naturales, y especialmente de los seres vivos, si no es admitiendo una causa que actúe según fines, un ser que produzca con inteligencia. De esta manera se convierte en legítimo, como juicio reflexivo, lo que es ilegítimo como juicio intelectual, pues para aquel juicio reflexivo la finalidad es una *idea* y vale sólo como norma de reflexión (§ 71).

Ello equivale a decir que en la naturaleza nada podemos encontrar ni demostrar objetivamente de este producirse las cosas según un plan y un fin. Si el organismo de los vivientes se nos presenta como si su formación obedeciera a una finalidad, y el mundo como iluminado por los fines, hay que ver en ello tan sólo una proyección de nuestras formas subjetivas, de nuestros juicios teleológicos. Si se quisiera expresar este juicio reflexionante «como objetivo dogmáticamente, se diría: 'Hay un Dios'. Pero para nosotros, hombres, sólo puede adoptar esta fórmula limitada: No podemos pensar ni comprender la finalidad que debe establecerse en la base de nuestro conocimiento de la posibilidad de muchas cosas naturales más que representándonos a ellas, y, en general,

al mundo entero, como producto de una causa inteligente (de un Dios)» (§ 75 p.392).

Kant insiste incluso en que esta consideración finalista del mundo es modo propio de nuestra facultad pensante. Un entendimiento puramente intuitivo (creador), como sería el *intellectus archetypus*, no vería más que la causalidad mecánica aun allí donde —como en los organismos vivientes—siente la necesidad de recurrir a la causalidad inteligente del fin. Tal entendimiento divino determinaría necesariamente las cosas hasta sus últimas particularidades, y así las subordinaría enteramente a sí mismo en su constitución intrínseca. Pero nuestra razón discursiva no determina la constitución de las cosas singulares, sino las condiciones generales de un objeto; su conformidad con las cosas particulares es, por tanto, no necesaria, sino contingente, y, en cuanto tal, base de su representación por la idea de fin (§ 77). La consideración teleológica de la naturaleza es, por tanto, subjetiva y necesaria para nosotros, no requerida por los objetos mismos [22].

Por ello la consideración finalista debe coexistir con la explicación mecánica de los fenómenos de la naturaleza. Estos principios mecánico-matemáticos son los únicos constitutivos de la naturaleza, los solos que pertenecen a la ciencia. «Aunque se nos conceda que un supremo arquitecto ha creado inmediatamente las formas de la naturaleza tal como son desde siempre, o predeterminado las que en el curso de la misma se realizan continuamente según el mismo modelo, nuestro conocimiento de la naturaleza no adelanta con esto lo más mínimo» (§ 78). Queda, pues, excluido del conocimiento teórico o de la ciencia empírica, a la cual sólo pertenece la investigación de la naturaleza «sin límite alguno», según el principio de las causas eficientes.

Sin embargo, la explicación mecánica, única válida ante la razón teórica, y la consideración finalista de los juicios teleológico-estéticos se complementan entre sí. Kant admite que la naturaleza en conjunto puede también ser considerada, al igual que cualquier organismo, como «un sistema complejo de fines», y presenta la contemplación unitaria de este mundo bajo la idea del «último fin de la naturaleza como sistema teleológico» o «fin final de la creación misma» (§ 83 y 84), que lleva a la idea de que la naturaleza toda proviene de una causa suprema que es Dios. Pero esta hipótesis que se impone al juicio teleológico o reflexionante y al juicio moral de la razón práctica es constantemente arrojada del conocimiento teórico y del campo de la ciencia de la naturaleza. La teleología no pertenece a la teología metafísica. Siguen siempre en pie los principios de la *Crítica de la razón pura*, que relega esa hipótesis a la esfera de *ideas* trascendentales, necesarias, no obstante, como «principios reguladores» que satisfacen la aspiración hacia una visión unitaria

[22] Kant apunta aquí en laborioso esfuerzo a la doctrina siempre enseñada por el tomismo de la predeterminación infalible de la ciencia y causalidad divinas respecto de todos los singulares contingentes. La contingencia no existe para la causa divina sino respecto de las causas segundas.

y teleológica del mundo, como complemento de las deficiencias de la explicación mecanicista.

En este sentido termina Kant exponiendo en largos capítulos de lo que él llama *Metodología del juicio teleológico* (§ 79-91) una teología física, que «es el ensayo de la razón de sacar de los fines de la naturaleza... conclusiones sobre la causa suprema de la naturaleza y sus atributos». Y «una teología moral (ético-teología) como ensayo de sacar del fin moral de los seres racionales en la naturaleza conclusiones sobre aquella causa y sus atributos» (§ 85). Ambos convergen en postular por la doble vía, teleológica y moral, la realidad suprasensible de las tres ideas trascendentales: Dios, inmortalidad del alma, libertad. El ensayo ético-teológico termina, en efecto, con «la prueba moral de la existencia de Dios» (§ 87), que es una recapitulación de la doctrina sobre dicho postulado de la *Crítica de la razón práctica*. La existencia de Dios se impone, pues, como fin último de la creación y como «fin final» de la vida moral, y es aceptada «por la fe práctica» como una necesidad de la razón moral y del juicio teleológico, más allá y por encima de los límites de toda posibilidad del conocimiento teórico (§ 91).

La culminación, pues, de la *Crítica del juicio* es el último esfuerzo de Kant para restablecer la unidad del espíritu humano, la unidad de la razón teórica y de la razón práctica, sentida siempre como una necesidad. Pero esta tercera *Crítica* no aporta puntos de vista realmente nuevos sobre las dos anteriores. Por todas partes se repite la advertencia de que el conocimiento científico sigue coartado al mundo fenoménico, sin otra ley que el determinismo causal, y la finalidad no pasa de ser una idea reguladora, un «como si».

Kant termina así su obra sin haber superado el dualismo irreductible y contradictorio de su sistema, en una desesperada aspiración metafísica hacia la realidad del *mundus intelligibilis*, imposible en su sistema. Late un verdadero arranque metafísico en todo el sistema. Pero es un metafísico frustrado. Y el peso que le lastra es el empirismo.

CAPITULO III

Adversarios y seguidores de Kant

Adversarios.—La aparición en 1781 de la *Crítica de la razón pura* produjo enorme sorpresa, conmoción y amarga oposición. Se tenía la obra por abstrusa, oscura e ininteligible. Fue la acusación que más se generalizó, y de ella se hace eco Kant con frecuencia en sus escritos. Ya en 1782, CHRISTIAN GARVE, profesor en Leipzig, escribió la primera censura, anónima, contra esa *Crítica*, en que tachaba a Kant de idealismo absoluto, al igual que Berkeley. Kant se defendió en el apéndice segundo de los *Prolegómenos* y en la segunda edición de la *Crítica*, haciendo profesión de idealismo crítico, según se ha dicho [1].

[1] R. REININGER, *Kant, seine Anhänger und seine Gegner*, en colección KAFKA. *Geschichte*

La sorpresa y oposición aumentaron con la aparición de las restantes obras. Ya no sólo el idealismo trascendental destruía la antigua metafísica, sino que minaba los cimientos de la moral y la religión. El criticismo kantiano se convirtió alrededor de 1786, en que aparecieron los primeros escritos de oposición y defensa, en tema de las preocupaciones generales alemanas. Comenzaba la polémica en torno al kantismo. Los *wolffianos* acusaron a Kant de empirista, pues había reducido los límites del conocimiento a la experiencia.

El primer ataque vino de AUGUSTO EBERHARD (1739-1809), filósofo iluminista y profesor en Halle, principal sede de la escuela wolffiana. Publicó diversas obras de inspiración ecléctica, en que trata de conciliar motivos de Wolff y Leibniz con el empirismo inglés. Polemizó ampliamente contra el kantismo en las revistas, por él fundadas, «Philosophisches Magazin» (4 vols., Halle 1788-92) y «Philos. Archiv» (2 vols., Halle 1792-95), en que sostuvo ser el criticismo kantiano «un documento bastante curioso para la historia de las aberraciones del espíritu humano». En Marburg se prohibió enseñar filosofía al profesor JUAN BERING en virtud de un informe de la Facultad que tachaba la doctrina de Kant de «puro escepticismo».

Los empiristas, por su parte, tachaban a Kant de racionalista por su teoría del *a priori* como innata propiedad del alma. El teólogo protestante ADAM WEISHAUPT (1748-1830) criticó a Kant en tres escritos, entre los cuales *Dudas sobre el concepto kantiano de espacio y tiempo* (Nuremberg 1788). Otros representantes de esta dirección, MEINERS, SELLE y el historiador TIEDEMAN, criticaron también a Kant en varios escritos y en la «Filosophische Bibliothek», fundada en Gotinga para este fin.

Los partidarios de la *filosofía popular* no se sintieron menos afectados por los problemas suscitados por Kant, que atentaba en su raíz su modo de filosofar ecléctico, basado en la razón común y en la edificación moral-religiosa [2]. MOISÉS MENDELSOHN (1729-86), antiguo discípulo de Kant en su primera etapa y cuya doctrina había saludado éste como la última herencia y producto más perfecto de la metafísica dogmática, había acuñado la frase de «Kant, el hombre que reduce todo a polvo», y tentó en la segunda edición de su *Morgenstunde (Horas matinales*, 1786) sostener contra él las pruebas de la existencia de Dios. Y FEDERICO NICOLAI (1733-1811), otro representante de esta tendencia, puso gran empeño en desprestigiar «la filosofía apriórica» en sus novelas y diversos artículos.

La impugnación más fuerte al kantismo vino de parte de los católicos. El jesuita BENITO STATTLER (1728-1797), teólogo eminente y filósofo ecléctico, conciliador de la doctrina tradicional con

der Philosophie in Einzeldarstellungen t.28-29 (Munich 1923) p.263-397; OTTO LIEBMANN, *Kant und die Epigonen* (Stuttgart 1865); *Enciclopedia Filosófica* (Centro di Studi filosofici di Gallarate) (Florencia, G. C. Sansoni, 6 vols., [2]1967), art. *Kantisme, Schulze, Jacobi, Hamann*, etc.

[2] El estudio propio de estos y los precedentes autores, pertenecientes a la última etapa del siglo XVIII y de la Ilustración alemana, se ha hecho por G. FRAILE en el tomo anterior de esta *Historia de la Filosofía* (III c.31 p.986ss).

la orientación racionalista, publicó *Anti-Kant* (2 vols., Munich 1788) con su apéndice: *Mi siempre firme convicción sobre lo infundado de la filosofía kantiana* (1794); *Verdadera relación de la filosofía kantiana a la religión y moral cristiana* (1793). ANTONIO ZALLINGER (1735-1814), docente en Munich, Dillingen e Innsbruck, escribió *Disquisitiones philosophiae kantianae* (2 vols., Augsburgo 1799), en que examina críticamente el sistema de Kant, y, aunque condivide en parte su metodología, defiende con vigor la metafísica clásica.

La oposición a Kant vino también por parte de la *filosofía de la fe* y sus representantes Hamann, Jacobi, Herder, los tres amigos entre sí y de Kant [3]. Estos habían reaccionado antes que Kant contra el racionalismo de la Ilustración, abriendo nuevos cauces al conocimiento de lo suprasensible a través de la fe fundada en el sentimiento. Su oposición se volvió de nuevo contra el criticismo de Kant, en que vieron la culminación del odiado racionalismo.

JUAN JORGE HAMANN (1730-88), nacido en Könisberg, llamado «el mago del Norte» por el extraño y oscuro lenguaje de sus escritos y por su espíritu de alto empuje misticista, escribió *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura* el mismo año de la aparición de la *Crítica* kantiana, aunque sólo se publicó después de su muerte (1788). Hamann es contrario a toda suerte de abstracciones, a las cuales él opone la realidad viva de la experiencia inmediata con Dios por la fe en la revelación, una relación que no es mediatizada por conceptos, sino encuentro del yo frente a Dios. La razón no puede penetrar en este misterio, sino se queda en su superficie; sólo cabe penetrar por el sentimiento y la fantasía, cuyo órgano es la fe viva. Se comprende que Hamann tuviese que rechazar en bloque los análisis kantianos, que pretenden introducir profusas distinciones allí donde no hay sino una continuidad vital que concilia los extremos opuestos. Por eso Hamann reprocha sobre todo a Kant el haber separado la razón de la sensibilidad. La existencia misma del lenguaje desmiente la doctrina de Kant, puesto que en el lenguaje, como revelación misma del *Logos* de la naturaleza y Dios, encuentra la razón su existencia sensible.

JUAN GODOFREDO HERDER (1744-1803), más conocido por sus grandes méritos en el romanticismo literario y en la filosofía de la historia, y seguidor, con Hamann, de la filosofía de la fe en la dirección panteísta, reaccionó contra el racionalismo y combatió a Kant en su *Metacrítica a la Crítica de la razón pura* (1799). Herder reprocha a Kant el dualismo de materia y forma, de naturaleza y espíritu; y a este dualismo contrapone la unidad esencial del espíritu y la naturaleza, que ve realizada en la doctrina de Spinoza.

FEDERICO ENRIQUE JACOBI (1743-1819) es el principal representante de la *filosofía de la fe y del sentimiento*, tema que trató en un sentido trascendente y cristiano. Jacobi separa a Dios de la naturaleza tan resueltamente como Hamann y el mismo Goethe, parti-

[3] También la filosofía de esta corriente es estudiada en el tomo III de esta *Historia de la Filosofía* (c.31 p.100ss).

darios del panteísmo spinozista, los habían unido. El objetivo de su especulación es defender el valor de la fe como sentimiento de lo incondicionado, o sea de Dios. Y se opuso resuelto al racionalismo de la Ilustración, al escepticismo de Hume y al racionalismo de Spinoza en su obra polémica *Cartas a Moisés Mendelsohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785), así como al racionalismo crítico de Kant en sus obras *David Hume y la fe (Hume, über den Glauben)* (1787) y *Sobre el intento del criticismo de reducir la razón a la fe* (1801). También polemizó contra el idealismo de Fichte y el panteísmo de Schelling. Su idea básica es que a Dios se llega por los caminos de la fe, no por la razón, simple instrumento de la existencia humana. Esta resulta de dos representaciones originarias: la del *incondicionado*, o sea de Dios, y la del *condicionado*, o sea de nosotros mismos; pero esta última presupone la primera. Tenemos, pues, del incondicionado una certeza bastante mayor de la que tenemos de lo condicionado. Pero esta certeza no se obtiene por la razón, sino que se manifiesta por cierto sentimiento o afecto *(Gefühl)*. A demostrar la existencia de la divinidad creadora no llegará nunca la filosofía que se valga de la razón. Los filósofos que lo han intentado, desde Descartes, Leibniz y Spinoza, abocaban a la unidad panteísta de todas las cosas. Spinoza representa para Jacobi la esencia de toda doctrina racionalista, de suerte que una doctrina de este género, si se desarrolla coherentemente, coincide con el spinozismo. Y el spinozismo es el ateísmo, en cuanto que el ateísmo no es más que la identificación de Dios con el mundo, de lo incondicionado y lo condicionado. Jacobi admite con Kant que la razón no puede rebasar los límites de la experiencia sensible. Y que Kant demostró victoriosamente la imposibilidad de la metafísica como ciencia; pero su sistema es igualmente inaceptable. «Sin la cosa en sí no podemos entrar en la doctrina de Kant; con la cosa en sí no podemos permanecer en ella». Por eso, la razón, siguiendo el procedimiento dogmático, llega al ateísmo y al fatalismo de Spinoza. Siguiendo el procedimiento crítico, llega al escepticismo, con la negación de Dios, el mundo y el hombre.

Romper, pues, con el ateísmo significa romper con el racionalismo y apelar a la fe, que es necesariamente fe en Dios y en la revelación, llena de significado religioso. No se trata, como en Kant, de una fe racional, encerrada en los límites de las posibilidades humanas; Jacobi ve en la fe una percepción originaria de lo suprasensible, sin la cual no sería posible ni la adhesión a Dios ni la religión y libertad.

Amadeo Ernesto Schulze (1761-1833) figura como el adversario más penetrante y profundo del sistema de Kant en la primera hora (distinto de su maestro F. A. Schulze y de su amigo y admirador Juan Schulze). Estudió teología y filosofía en la universidad de Wittenberg. Fue profesor en la Universidad de Helmstedt y, después de la supresión de ésta (1810), en la de Gotinga, donde enseñó hasta 1831 y tuvo como alumno a Schopenhauer. Su obra, que le hizo célebre, fue la de la crítica del kantismo: *Enesidemo*

o sobre los fundamentos de la filosofía elemental enseñada en Jena por el profesor Reinhold, con una defensa del escepticismo contra la arrogancia de la «Crítica de la razón» (aparecida anónima en Helmstedt 1792). En sus obras posteriores: *Crítica de la filosofía teorética* (Hamburgo 1801) 2 vols., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Gotinga 1814), *Antropología psíquica* (Gotinga 1816), tiende ya a un declarado escepticismo.

La crítica del *Enesidemo* se mostró particularmente eficaz en el momento en que el criticismo se difundía en Alemania en la interpretación que le daba Reinhold, y avanzaba con pretensión de sistema definitivo. Schulze se propuso invalidar esta definitividad sistemática, junto con la filosofía elemental de Reinhold, sobre la base de sus propios principios. Su tesis es que Kant se sirvió del razonamiento ontológico de los escolásticos precisamente cuando se proponía refutarlo: el conocimiento puede ser pensado sólo como un juicio sintético *a priori;* luego existe tal juicio; lo mismo dice de la necesidad y universalidad de la ciencia. Esta universalidad y necesidad no pueden ser pensadas sino basándose en la razón pura; luego ésta es el fundamento del conocimiento. Tal procedimiento es idéntico al de los escolásticos: puesto que una cosa ha de ser *pensada* así y no de otra forma, *es* así y no de otro modo. Kant incurrió en una flagrante contradicción. Si vale el procedimiento ontológico (lo que debe ser pensado es), las cosas en sí son cognoscibles. Pero Kant demuestra que, según su teoría, no son cognoscibles. De este modo, la incognoscibilidad de la cosa se demuestra mediante un principio en el que se funda su cognoscibilidad. En tal contradicción interna se mueve toda la teoría kantiana. Schulze añade asimismo la contradicción—ya señalada por Jacobi—de que Kant aplica la categoría de causa a las cosas en sí para explicar cómo se originan de la realidad sensible las afecciones de los sentidos; cuando, siendo consecuente, sólo debía haber aplicado dicha categoría a los fenómenos.

También censura Schulze el empeño de Kant por revestir de validez lógico-trascendental a meras formas subjetivas. Lo lógico hubiera sido retornar a Hume, en el que las formas subjetivas son tales, es decir, son psicologismo y no lógica ni trascendentalismo. Así, pues, la filosofía trascendental es incognoscible tanto de parte del *objeto* como del *sujeto,* y sólo debemos limitarnos al contenido de nuestra conciencia, Hume no es refutado por el criticismo, sino resalta más con una pretendida victoria sobre el escepticismo.

Seguidores y continuadores.—Con la publicación de los *Prolegómenos* y de las restantes obras principales se despertó, por otra parte, gran interés por el nuevo mundo de ideas y problemas lanzados por Kant. Las nuevas concepciones ético-religiosas y estéticas atrajeron particularmente la atención de amplios círculos académicos. Las jóvenes generaciones se adhirieron con entusiasmo a la nueva doctrina, que poco a poco encontraba partidarios entre los docentes de diversas universidades. Lo abstruso de la nueva filosofía resultaba más bien un estímulo para tratar de comprenderla y profundizar en ella. Se formaron numerosos grupos, sobre

todo en el sur de Alemania y Austria, que comentaban y difundían el sistema, y pronto empezó a hablarse de una «escuela kantiana», si bien en ambientes más bien extrauniversitarios. En 1793 pudieron ya publicarse *Documentos para la historia de la filosofía crítica*, en dos volúmenes. Varios filósofos de nota contribuyeron especialmente a la popularidad del kantismo [4].

JUAN SCHULZE (1739-1805), profesor de matemáticas en Könisberg, filósofo, teólogo y pastor, de quien escribía Kant que era el que mejor había comprendido su doctrina. Publicó el primer escrito en su defensa, *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft* (Könisberg 1784), en que, remitiéndose a una anterior recensión suya, mostraba la novedad de las ideas criticistas y las ventajas que aportaba a la moral y religión, liberándolas de los sofismas de cierta metafísica. Su admiración y defensa de Kant culminó en la obra *Examen de la crítica kantiana de la razón pura* (Könisberg 1789-1792), 2 vols., que analiza la *Introducción* y la parte de la *Estética*.

CRISTIÁN FEDERICO SCHMID (1761-1812) vivió en Jena y fue el más significado de los primeros kantianos. Escribió un *Compendio de la Crítica de la razón pura* (1786) y un *Vocabulario para facilitar el uso de los escritos kantianos* (1788), que no ha perdido aún su valor. Jena se convirtió pronto en centro de la difusión del criticismo y de la nueva filosofía alemana, al igual que la cercana Weimar en capital de la poesía y del arte. De ahí que mutuamente se influenciaran y enriquecieran. En Jena se fundó el «Allgemeine Literaturzeitung», periódico favorecido por Goethe y órgano del criticismo. Allí actuaron sucesivamente Reinhold, Schiller, Fichte, Fries, Schelling y Hegel, que dieron a su pequeña universidad importancia similar a Weimar.

CARLOS LEONARDO REINHOLD (1758-1823), el más influyente de los primeros difusores del kantismo. Nació en Viena. Su juventud piadosa le llevó a ingresar en la Compañía de Jesús. A la supresión de ésta pasó a los carmelitas, y enseñó filosofía en el colegio de éstos. Entusiasmado por el espíritu de la Ilustración josefinista, poco a poco se le hicieron insoportables los dogmas católicos. Abandonó el estado religioso y huyó a Weimar (1783), donde se casó con la hija de Wieland. Defendió primero las ideas de Herder contra Kant. Pero pronto aceptó con entusiasmo las doctrinas kantianas, que asimiló profundamente, y publicó en su defensa *Cartas sobre la filosofía kantiana (Briefe über die Kantische Philosophie*, 1786-7). Esta obra, que contiene una exposición popular del criticismo, le valió gran notoriedad y la cátedra de filosofía en Jena (1787). En ella desplegó durante cinco años brillante actividad, ganando comprensión y adeptos y convirtiendo a Jena en centro de la difusión del kantismo. Llegó a llamarse este sistema «filosofía

[4] Cf., además de las obras de nota primera, A. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*, 3 vols. (Leipzig 1908); G. E. BARIÉ, *Oltre la Critica* (Milán 1929); V. DELBOS, *De Kant aux postkantiens* (París 1940); A. PUPI, *L'annunzio reinholdiano della filosofia critica*: Rev. Fil. Neosc. (1964) 327-75; J. LACROIX, *Kant et le Kantisme* (París 1966).

kantiana-reinholdiana». Por razónes económicas se trasladó a la Universidad de Kiel (1793). Su espíritu inquieto sufrió una serie de cambios internos, que le acercaron a las ideas de Fichte, Jacobi y Bardili, terminando en una filosofía propia del lenguaje, que no encontró interés alguno. Murió, en pleno olvido, de profesor en Kiel.

Reinhold fue ganado al kantismo, ante todo, por su doctrina ético-religiosa. Creyó encontrar en ella un apaciguamiento de sus dudas internas y una base segura de la vida moral contra los ataques del escepticismo. El encuentro con la filosofía de Kant significó para él no sólo el descubrimiento de una nueva dirección filosófica, sino también la satisfacción de sus más profundas exigencias religiosas y morales. En sus *Cartas* afirma de la doctrina crítica que se encuentra en ella «la base del gran tema de la filosofía, nuestros deberes y derechos, y el fundamento de nuestra esperanza en la vida futura».

Por su misma fidelidad al maestro, intentó reelaborar su doctrina para establecerla sobre un primer principio indiscutible que hiciera de ella no *una* filosofía, sino *la* filosofía definitiva, por ir fundada enteramente sobre sí misma. Tal es el objetivo de su *Elementarphilosophie*, que expuso en sus otras dos obras mayores: *Nueva teoría de la facultad representativa humana* (Jena 1789) y *El fundamento del conocimiento filosófico* (Jena 1791) (sus otras obras conciernen a las nuevas teorías que iba sucesivamente admitiendo). Kant había partido de «la facultad cognoscitiva» como un hecho, sin investigar su estructura elemental. Por eso le faltaba un primer fundamento, y de este fallo venían los malentendidos. Este principio fundamental que hace posible la filosofía crítica es, para Reinhold, *la conciencia*. De ella pretende sacar toda la «filosofía de los elementos», que es precisamente el análisis de la conciencia. Reinhold incluye el fenómeno mismo en la conciencia y lo reduce todo a representación. Para él, conciencia y representación son inseparables, y la conciencia no es sino representación. Expresa la ley fundamental de la conciencia diciendo: «En la conciencia, la representación es distinta de lo representado y referida a ambos». Estos son el sujeto y el objeto, que constituyen las *condiciones intrínsecas* de la representación. Partiendo de este principio pueden ser sistemáticamente demostrados los elementos todos de la conciencia sin recurrir a algún otro elemento extrínseco. Así, la materia será aquello que en la representación viene referido al objeto; la forma, lo que es referido al sujeto. Este objeto, por el que la representación es referida a algo independiente y que no es ella, es la cosa en sí. Por otra parte, la cosa en sí es irrepresentable e incognoscible, porque no hay representación sin forma subjetiva. Sólo es representable no como cosa u objeto, sino como puro concepto. Desde este principio de la conciencia recorre Reinhold de nuevo toda la filosofía kantiana.

De este modo, Reinhold reduce la cosa en sí a una determinación conceptual, aunque haga depender de ella toda la objetividad del conocimiento. E introduce en el kantismo un supuesto idea-

lista y de inmanencia, pese a su buena voluntad de permanecer fiel a Kant. Así ofreció un fácil blanco a la crítica del *Enesidemo* de E. Schulze, para acusar el sistema kantiano de contradicción interna y negación de la cosa en sí.

SALOMÓN MAIMON (1754-1800) prosiguió con gran vigor la crítica de «la cosa en sí» en la presentación del kantismo hecha por Reinhold, hasta llegar a la conclusión de su imposibilidad. Fue judío polaco, hijo de un rabino, que pronto llegó a ser un experto conocedor de los textos hebreos (en especial de Maimónides, del que tomó el sobrenombre). Habiendo aprendido el alemán, pasó a Berlín, llevando una vida aventurera por distintas ciudades alemanas. De modo ejemplar consiguió elevarse por su propio esfuerzo desde una situación de miseria a la más alta formación filosófica de su época. Conoció a Wolff, Leibniz, Locke y Spinoza. Se estableció por fin en Berlín, donde estudió la *Crítica* de Kant e inició el curso de sus publicaciones, fruto de su reflexión sobre la filosofía crítica. Sus escritos principales son: *Investigaciones sobre la filosofía trascendental* (Berlín 1790, nueva ed., Darmstadt 1963), *Incursiones en el campo de la filosofía* (1793), *Intento de una nueva Lógica o teoría del pensamiento (Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, 1794; nueva ed., Berlín 1912), *Investigaciones críticas sobre el pensamiento humano* (Leipzig 1797) [5].

El «escepticismo crítico» de Maimon, como él llama a su posición, intenta conservar la parte negativa (antidogmática) del kantismo, rechazando su parte positiva, a la que pertenece la cosa en sí. Refleja una profunda insatisfacción del concepto kantiano de la cosa en sí y la exigencia de un ulterior desarrollo del criticismo centrado en la afirmación de la *conciencia*, como Reinhold, por su actividad representativa. En realidad, para explicar la conciencia no es necesario el concepto de la cosa en sí, que Maimon considera contradictorio, sino basta distinguir la conciencia en su indeterminación, de sus determinaciones que se refieren a ella como las figuras al espacio.

Maimon afirma que todos los principios del conocimiento deben encontrarse en el interior de la conciencia, incluso el elemento objetivo o materia. Lo que es objetivo, lo que es *dado* en la conciencia, no puede tener causa externa a ella, porque fuera de ésta no hay nada. Pero no puede ser tampoco un puro producto de la conciencia, porque en tal caso no tendría los caracteres de lo dado. Todo conocimiento dado es una conciencia *determinada;* pero como fundamento de ella hay una conciencia *indeterminada* que tiende a determinarse en un conocimiento objetivo. La oposición de «forma» y «materia» se reduce, pues, a la de una conciencia, «completa» o «incompleta», de lo que nos es dado. El conocimiento dado es un conocimiento incompleto; el conocimiento completo no puede ser

[5] F. KUNTZE, *Die Philosophie Salomon Maimons* (Heidelberg 1912); K. ROSENBAUM, *Die Philosophie S. Maimon* (Giessen 1928); M. GUEROULT, *La philosophie trascendentale de S. Maimon* (Paris 1929); P. CARABELLESE, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte* (Palermo 1929); S. H. BERGMANN, *The philosophy of S. Maimon* (Jerusalén 1967).

dado, sino que es sólo *producido*, y su producción sucede según las leyes del pensamiento. Hay en la conciencia infinitos grados, y materia y forma no son sino miembros de la infinita serie de estos grados de una conciencia decreciente, «de suerte que lo puramente dado es la pura idea del límite de esta serie, al que (como raíz irracional) podremos siempre acercarnos, pero no se puede alcanzar jamás» (*Filosofía trascendental* p.150). Maimon llama a este límite, que se reduce siempre cuanto más perfecto es el conocimiento de los fenómenos, «diferencial de la conciencia determinada», y es comparado a los números irracionales en matemáticas; mientras que la cosa en sí la compara al número imaginario, un concepto imposible o una nada. La cosa en sí ha perdido, pues, su carácter de cosa y es reducida a mera idea, a simple conciencia de un límite irracional del conocimiento racional, base para designar lo *dado*, que disminuye siempre ante la racionalización por la conciencia de los últimos elementos de lo irracional en ella que es la experiencia.

Para Maimon, pues, es posible producir en la conciencia un objeto real del conocimiento; y tal producción es la actividad de la conciencia, que él llama «el pensamiento real». Este es el único conocimiento completo y supone algo múltiple (lo *dado*), como un *determinable* que en el acto del pensamiento real se determina y se reduce a la unidad de una síntesis. El pensamiento real actúa, por tanto, mediante *el principio de determinabilidad*, que engendra el objeto de conocimiento a través de una síntesis de lo múltiple determinable. Las condiciones de la determinación son el espacio y el tiempo. Y puesto que la facultad de la conciencia de tener objetos dados es la *sensibilidad*, el espacio y tiempo son las formas de sensibilidad y condiciones de todo pensamiento real.

En la doctrina de Maimon, el objeto no es el antecedente del conocimiento, sino más bien *consiguiente*, en cuanto que es término final del acto creador del pensamiento. Y el objeto de la intuición sensible no es presupuesto por el pensamiento, porque es un producto del pensamiento mismo. Maimon se llama a sí mismo «escéptico empirista», con relación a la experiencia, y un «dogmático racional», respecto del conocimiento apriórico, que él tiene por conocimiento puro y único válido. Mientras que el kantismo sería un escepticismo racional y dogmatismo empírico, pues presupone la universalidad y necesidad de la experiencia como un hecho cuyas condiciones se han de aclarar.

Maimon abre resueltamente el camino del criticismo al *idealismo*, en que se sitúa ya de modo abierto Beck.

JACOBO SEGISMUNDO BECK (1761-1840) fue primero discípulo de Kant y con su apoyo llegó a ser profesor en Halle (1796-99), de donde pasó definitivamente a Rostock. Su interpretación de la filosofía crítica la expuso en la obra *Compendio explicativo de los escritos críticos de Kant* (3 vols., Riga 1793-96), sobre todo en el tercer volumen, titulado *El único punto de vista por el que puede juzgarse la filosofía crítica*. Escribió también *Bosquejo de la filoso-*

fía crítica (Halle 1796), *Comentario a la Metafísica de las costumbres de Kant* (1798), *Manual de Derecho natural* (Jena 1820).

Beck critica por igual a Kant y Reinhold, cuya interpretación del kantismo es aún «dogmática», y, por tanto, imposible. El mismo Kant habló de la cosa en sí como causa de la afección trascendental, hablando también el lenguaje del dogmatismo. Pero en el criticismo la «cosa» no es lo originario, sino la representación por la que se producen los objetos como fenómenos. El único punto de vista por el que pueda ser juzgada la filosofía crítica es el que llama Beck el punto de vista trascendental, que considera la pura actividad del representar en cuanto produce originariamente el objeto. Y el objeto mismo debe ser una representación originaria, un producto del representar. La oposición vulgar entre «objeto» y «representación» es intrafenomenal y coincide con la de representación original y la imitativa.

La pura actividad de representar es identificada por Beck con la kantiana unidad trascendental de la apercepción, o el yo pienso. Beck sostiene, como luego Fichte, que el yo trascendental produce, con su actividad, la totalidad del saber. El yo produce, con un acto de síntesis, la conexión originaria de lo múltiple, que es el objeto o representación originaria; y en un segundo momento reconoce en este objeto su representación. Este acto ulterior es el reconocimiento de la representación, o sea, de que hay representación de un objeto a través de un concepto. La cual es producida por dos actos de la actividad del intelecto: la *síntesis* originaria, efectuada a través de las categorías, y el reconocimiento originario, a través del esquematismo de las categorías (*El único punto de vista posible* II § 3). Y no hay que buscar otro principio anterior al acto sintético. Entre intuición (sensible) y concepto no hay oposición radical, sino que su distinción está fundada sobre el acto sintético mismo. Y la especificación del objeto, como representación de un objeto determinado, sucede en el acto sintético mismo a través de la constitución del tiempo.

Beck resuelve, pues, la cosa en sí en la actividad inmanente de la conciencia, recorriendo gran parte del camino en la interpretación idealista del kantismo, que era emprendido al mismo tiempo por Fichte.

Cristóbal Godofredo Bardili (1761-1808), primo de Schelling y profesor de filosofía en Stuttgart, contribuyó también a preparar la resolución del kantismo en el idealismo. En su obra principal: *Bosquejo de la lógica primera, purificada de los errores de todos los lógicos, especialmente de los kantianos* (Stuttgart 1800), reprocha a Kant el haber psicologizado la razón como un obrar subjetivo de la inteligencia. En su opinión, el pensamiento insustantivo, suerte de lógica impersonal del mundo, es la esencia propia de las cosas, que se manifiesta en las leyes de la naturaleza. Este pensamiento que penetra el universo se subjetiviza en el hombre y deviene conciencia. El contenido o materia de este pensar subjetivo procede de «la conciencia animal», del oscuro fondo de la vida, que

para Bardili representa lo irracional, el cual sólo en el pensamiento obtiene existencia.

Bardili afirma la objetividad del saber, garantizada por la naturaleza misma del proceso lógico o pensamiento puro, que justamente en la infinita repetibilidad de su contenido revela la universalidad trascendente al sujeto. Con esta concepción del «realismo racional», Bardili es un precursor de Hegel, como Beck lo era de Fichte.

El kantismo primero ganó también adeptos fuera de Alemania. En Holanda, PABLO VAN HEMERT (1756-1825), profesor de filosofía en Amsterdam, defendió el criticismo ya en 1796 con su obra *Principios de la filosofía kantiana (Beginsels der Kantianische Wysgeerte)*, que fue combatida por DANIEL WYTOENBACH. Van Hemert encontró un aliado en el filósofo F. KINKER (1764-1845), cuya obra traducida al francés, *Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de M. Kant* (trad. franc. de LE FÈVRE, 1801), fue la primera que difundió el criticismo en Francia. En este país sostuvieron también el criticismo CARLOS VILLERS (1765-1815), en su obra *Philosophie de Kant ou principes fondamentales de la philosophie transcendentale* (2 vols., Metz 1801), y el polaco J. HOENE-WRONSKI (1776-1853), en su *Philosophie critique découverte par Kant* (Marsella 1803). En Inglaterra fueron los primeros en difundir el criticismo NITSCH, con su obra *General and introductory View of Kant's Principles* (1796), y WILLICH, con *Elements of critical Phylosophy* (1798).

Pero ya en seguida el kantismo iba a ser suplantado por el *idealismo*, que nació con deslumbrante pujanza. La filosofía kantiana sufrió un gran oscurecimiento hasta la segunda mitad del siglo XIX, en que sonó de nuevo la consigna «¡Vuelta a Kant!» y se produjo el poderoso desarrollo del neokantismo.

CAPITULO IV

Fichte y el idealismo subjetivo

INTRODUCCIÓN AL IDEALISMO ALEMÁN *

Desarrollo del kantismo.—Kant trató de superar con su filosofía tanto el dogmatismo racionalista (Descartes, Leibniz, Wolff) como el empirismo inglés (Hume), intentando reunir

* **Bibliografía.** O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, 3 vols. (Brunswick 1907), en que el idealismo es tomado en el primer sentido y la obra se resuelve en historia general de filosofía); E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der neueren Zeit*, vols.2-3 (Berlín 1907-20); N. GARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols. (Berlín 1923-29); H.-D. GARDEIL, *Les étapes de la philosophie idéaliste* (París 1935); A. SCHAFF, *La teoria della verità nel materialismo e nell'idealismo* (Milán 1959); C. AMATO, *L'idealismo oggettivo* (Roma 1961); N. INCARDONA, *Idealismo e teoricità* (Palermo 1960); A. C. EWING, *Idealism. A Critical Survey* (Londres 1961); CH. LE CHEVALIER, *Éthique et idéalisme* (París 1963); C. FABRO, *Risoluzione atea dell'idealismo*, en *Introduzione all'ateismo moderno* (Roma 1964)

y armonizar ambos sistemas antitéticos en una imposible síntesis superadora. Por eso, después de Kant, pensadores de diversas tendencias vuelven a disgregar esos elementos, disociando su síntesis. Unos acentúan la tendencia «metafísica», tratando de reconstruir una ciencia del absoluto desde el trascendentalismo kantiano. Otros se declaran enemigos de la «metafísica», proclamando «la experiencia» como única fuente del conocimiento y de la realidad.

Así, de la filosofía crítica kantiana, como de fuente común, fluye la filosofía posterior en una doble dirección: de un lado, surgen los intentos para reconstruir una metafísica por la transformación del racionalismo kantiano en idealismo trascendental; del otro, brotan los sistemas antimetafísicos, que se atienen exclusivamente al elemento empírico o la experiencia. Ambas corrientes se bifurcan, a su vez, discurriendo por cauce idealista o realista. De este modo, la herencia e inspiración kantianas corren a lo largo del siglo XIX y llegan hasta nuestra época en cuatro direcciones: idealismo trascendental, realismo metafísico, idealismo de la inmanencia y variadas formas de positivismo neokantiano, fenomenología, etc. Ninguna de estas corrientes conserva inmutada la herencia kantiana. Se trata más bien de sucesivas transformaciones de aquel primer fondo y rumbo nuevo del pensar que fue la filosofía crítica.

Y es bien conocido que la primera corriente transformadora que conecta inmediatamente con Kant fue el idealismo trascendental.

Sentido.—*Idealismo* en sentido impropio y vulgar, como lo proclaman los materialistas o positivistas, es toda filosofía que, partiendo de una reflexión sobre la realidad, encuentra una solución por encima de la empiricidad de los datos inmediatos; es decir, toda filosofía metafísica que se eleva a lo espiritual y trascendente. Paralela a ésta es la forma de idealismo del pensador, que es llamado idealista porque es atraído y elevado a los grandes valores ideales del bien, la belleza, la moral y religión, e incluso a los ideales patrióticos y políticos en general.

Pero el idealismo en sentido propio es el sistema que niega la existencia de las cosas fuera del pensamiento, y, por tanto, la filosofía que, oponiéndose al *realismo*, llega a afirmar la in-

p.461-594; J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophie. Studies in the History of Idealism in England and America* (Londres 1931); R. Jolivet, *Les sources de l'idéalisme* (Paris 1936); R. Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français* (Paris 1936); H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum* (Munich 1927); A. Guzzo, *Idealismo e Cristianesimo*, 2 vols. (Nápoles 1936); C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo* (Padua [4]1964); C. Valenti, *La fondazione assiologica fondamento e crisi dell'idealismo* (Parma 1960); K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart [3]1953).

manencia de todo el mundo empírico en la actividad creadora del sujeto pensante.

En la filosofía griega, Platón es el primer idealista sólo en sentido general, porque su pensamiento se eleva al mundo de las ideas abstractas y supraempíricas como arquetipos de las cosas y fundamento de la realidad de éstas. Pero su idealismo lógico-gnoseológico no era el idealismo ontológico de la filosofía posterior. A Platón no se le hubiera ocurrido negar la realidad de las cosas fuera de nosotros. Al contrario, al poner las ideas subsistentes para explicar los seres concretos, cabe decir que doblaba la realidad, como Aristóteles le reprochaba (realismo exagerado). De igual modo, gran parte de la filosofía griega, con ser realista, está penetrada de idealismo en dicho sentido amplio, en cuanto invita a elevarse sobre el mundo real de la experiencia para explicar el mundo por realidades trascendentes a lo empírico. Aristóteles mismo es el más realista a la vez que idealista, puesto que, aun situado sobre el nivel de lo empírico, recoge la tendencia platónica de explicar su realidad íntima por principios trascendentes.

El problema del idealismo no es de la filosofía clásica y cristiana, sino de la filosofía moderna. Sus raíces están en Descartes, que es el punto de partida. El *cogito* cartesiano pone decididamente al hombre, o autoconciencia, en el centro del mundo de la experiencia. Sus ideas claras y distintas, innatas en la mente y que reflejan con perfección las cosas desde sí mismas, tienden a ser la medida de la realidad. Pero Descartes mismo no dio a ese *cogito* o autoconciencia el significado que por el idealismo le fue atribuido, destinado a ser el principio absoluto de todo lo real. Descartes se mantuvo siempre fiel a la trascendencia, tanto gnoseológica como metafísica, y el inmanentismo que tomó como punto de partida su doctrina, comenzando por Spinoza, es del todo ajeno a su pensamiento.

La filosofía clásica buscaba en el objeto la norma del pensamiento; mas la corriente moderna hacia el idealismo, desde Descartes, Locke y Hume, tiende a buscar la norma de la validez del conocer en la actividad pensante del sujeto. Tal actitud favorece la tendencia a resolver la realidad en la actividad del pensamiento. Berkeley es el primero que cayó en la tentación de negar la existencia «material» del mundo externo a nosotros, creyendo así apoyar una concepción espiritual del sujeto.

Idealismo alemán.—«En la primera parte del siglo XIX nos encontramos con uno de los más notables florecimientos de la especulación metafísica que aparecen en la larga historia de la

filosofía occidental. Se nos presenta una sucesión de sistemas de original interpretación de la realidad, de la vida humana y de la historia, que poseen una grandeza incuestionable y que son capaces de ejercer sobre las mentes un peculiar poder de fascinación. Cada uno de los pensadores dirigentes de este período trata de resolver el enigma del mundo, de revelar el secreto del universo y el significado de la existencia humana» [1].

Se trata de los constructores del idealismo alemán: Fichte, Schelling, Hegel. En ellos encontramos una soberbia confianza en el poder de la razón y en la misión de la filosofía. Mirando la realidad como una automanifestación de la infinita razón, ellos piensan que el proceso vital de esta autoexpresión de la razón puede ser descubierto por la reflexión. No se inquietan por las alabanzas o críticas que suscitan en torno a sí, de que se diga que su profundidad y oscuro lenguaje son una máscara que oculta la falta de claridad de su pensamiento. Ellos están convencidos de que el espíritu ha llegado a ser posesión suya y que la naturaleza de la realidad se les ha claramente revelado a su conciencia humana. Y cada uno expresa su visión del universo con una espléndida confianza en su objetiva verdad.

La temática culminante en el idealismo alemán es el problema teológico de las relaciones entre el Absoluto, lo divino infinito y lo finito. Es la preocupación central en el pensamiento de los tres grandes idealistas, que comenzaron por ser estudiantes de teología. Su intento es demostrar que la teología es la explicación culminante del mundo junto con la filosofía, pero absorbiendo aquélla en filosofía. De ahí que abocan a una interpretación racionalista del cristianismo. Ninguno de los tres, como teólogos laicos racionalistas, se desentendió del problema religioso, antes aspiraron siempre a lo trascendente divino, envolviendo en su sistema la explicación racional de la religión cristiana. Pero su idealismo, aspirando a contemplar la realidad toda en una visión unitaria y bajo un principio absoluto, no podía pasar los límites del círculo panteísta.

«Apenas puede negarse que el idealismo germánico produce hoy la impresión de pertenecer a otro mundo, a otro clima de pensamiento. Y puede decirse que la muerte de Hegel en 1831 marcó el fin de una época. Tras ella se siguió el colapso del idealismo y el surgir de nuevas líneas de pensamiento, que señalaron nuevo destino a la metafísica. La soberbia confianza en el poder de la razón y en el rango de la filosofía especulativa, que caracteriza sobre todo a Hegel, ya no ha vuelto a ser recobrada. Pero, a pesar de que el idealismo germánico cayó y se

[1] F. KOPLESTON, *A History of Philosophy* VII (Londres [3]1968), introd. p.1.

desintegró en tan breve tiempo—sin dejar, no obstante, de aparecer en continuos brotes en todas las épocas siguientes—, ese idealismo representa una de las más grandes tentativas para llegar a dominar la realidad en una visión intelectual unificada. Y si bien las premisas del idealismo son rechazadas, los sistemas idealistas pueden aún ofrecer un poderoso estimulante al impulso natural de la mente humana de construir grandiosas síntesis» [2].

Pero aquí no consideramos el colapso del idealismo, sino su origen y génesis. Kant es la piedra miliar del idealismo, su verdadero punto de arranque. El fondo ideológico inmediato del movimiento idealista fue dado por la filosofía crítica de Kant, quien había combatido el intento metafísico de obtener el conocimiento de la realidad y con su concepto de lo «apriórico» o «trascendental» había convertido el espíritu humano en fuente primordial y formal de todo saber concerniente a la experiencia. Es extraño que de un pensador como Kant, que se esforzó en probar que toda metafísica como ciencia del ser es imposible, cuyo nombre va asociado al escepticismo en cuanto a la misión de la metafísica de darnos el conocimiento de la realidad de las cosas, hayan surgido los tres grandes sistemas del idealismo metafísico y dogmático. Pero los idealistas se consideraron a sí mismos como los sucesores espirituales de Kant, y no como simple reacción contra sus ideas.

El punto de partida para explicar este desenvolvimiento del idealismo metafísico desde la filosofía crítica es el subjetivismo trascendental kantiano y su noción de la cosa en sí. Kant había enseñado que el espíritu humano producía *a priori* el espacio, el tiempo y todas las formas del conocer, todas las determinaciones de las cosas según las categorías e ideas. Aunque el conocimiento kantiano parte de la experiencia, pero ésta sólo suministra la materia sin elaborar y caótica, por vía de afecciones, sensaciones o apariencias. Su función es además pasiva; todo el papel activo en el conocimiento proviene del sujeto que informa y determina activamente el material bruto de la experiencia. La parte predominante del conocer es atribuida al sujeto, como creador de todas las formas y principios racionales. De ahí un solo paso, dado por los idealistas, a afirmar que el sujeto produce también la materia y construye íntegramente la realidad.

Kant, en consecuencia, enuncia «el giro copernicano», que muda e invierte la relación sujeto-objeto, en que se da el conocimiento. En vez de girar el sujeto en torno al objeto, hace

[2] E. Kopleston, ibid., p.2.

girar el objeto en torno al sujeto. No será el objeto el que determine la capacidad cognoscitiva del sujeto, sino éste el que determina y moldea con sus formas y principios racionales los objetos o materia sensible para producir una experiencia fenomenal y subjetiva, ficticia más que real. Su giro copernicano, que da la pauta al idealismo, se amplía a todo el mundo cognoscible: No es la naturaleza la que prescribe las leyes al intelecto, sino, al contrario, el intelecto las prescribe a la naturaleza; porque las leyes existen no en los fenómenos, sino sólo relativamente al sujeto.

El sistema de Kant es ya, por lo tanto, un idealismo restricto, *el idealismo crítico*, empeñado en fijar los límites de la razón dentro de la esfera de lo fenoménico y cerrar todas sus pretensiones al conocimiento teórico de lo trascendente o de las cosas en sí. No niega Kant que pueda existir el mundo, aun corpóreo, y por eso refuta el idealismo «fantástico» de Berkeley. Pero la «cosa en sí» o el «noúmeno», ya hemos visto que es algo incógnito, una X indemostrable e incognoscible a la razón. Podría ésta saber que existe si *causara* algo en nosotros. Pero la causalidad es categoría que sólo se aplica al fenómeno, no a la cosa en sí. Esta queda como «algo» indeterminable, incluido como una referencia en lo «dado», que recibimos en el fenómeno.

Ese algo «dado», de tan precaria consistencia, se desvanece con el *idealismo absoluto*. Los «filósofos trascendentales» han dado el salto a la pura idealidad desenvolviendo y estirando más la orientación kantiana de la creatividad del sujeto. Fichte, Schelling y Hegel parten, pues, de la base kantiana y, haciendo un esfuerzo para depurar el dualismo incoherente de Kant, intentan construir un sistema dotado de rigurosa unidad. Aceptan asimismo el racionalismo kantiano con su rigurosa adecuación de las leyes de la naturaleza a las leyes del pensar. De ahí que, despreciando la experiencia, quieran deducir todo el sistema filosófico, y aun toda la realidad, de un supremo principio apriorístico. Por ello ese residuo de la «materia» sensible o algo noumenal es reducido al sujeto, a la inteligencia pensante, que por su acto produce también la materia. Para el idealismo, todo en el conocimiento es puesto por el sujeto, aun la materia o el objeto del conocer. También coinciden, llevando el idealismo a sus últimas consecuencias, en negar la realidad distinta de las cosas singulares y afirmar la realidad de un único ser absoluto, es decir, al panteísmo.

Cada uno de los tres idealistas intenta deducir y desarrollar su sistema por distinto camino. Fichte parte del principio

kantiano de la unidad trascendental de la conciencia, transformando el yo trascendental kantiano en *principio metafísico y ontológico*, y llegando así al *yo absoluto*, como principio supremo de todas las cosas; la limitación de esa conciencia es la naturaleza, la cual entonces es mera apariencia o sombra. Es el *idealismo subjetivo*. Schelling, en cambio, se esfuerza por asignar realidad a la naturaleza, y a este efecto concibe el Absoluto no como un yo, como cierta conciencia universal, sino como una indiferenciada identidad del orden real y del orden ideal; ambos órdenes, ideal y real, nacen de este absoluto por un desenvolvimiento de sí mismo. Es por ello llamado *idealismo objetivo*. En reacción contra él, Hegel concibe el principio supremo no como identidad indiferenciada, sino como algo espiritual, una Idea absoluta. Es el *idealismo absoluto*.

El idealismo irrumpe en la filosofía alemana con Fichte. Heimsoeth introduce así su monografía: «La obra de Fichte señala uno de los grandes recodos en la historia del pensamiento filosófico. Con él comienza una serie cerrada de movimientos y sistemas filosóficos que, por su denuedo, pretensión y colosales proporciones, contarán entre lo más grandioso que el espíritu humano indagador jamás haya ideado. La singular potencia especulativa que el espíritu alemán llevaba en su interior, y que los cinco siglos anteriores había descargado una y otra vez en súbitas erupciones..., se desborda, a partir de aquí, en anchuroso cauce» [3]. Su punto de partida es la filosofía de Kant. La influencia de éste fue mucho más directa en Fichte que en Schelling y Hegel. El sistema de Schelling presupone las primeras etapas del pensamiento de Fichte, y el idealismo absoluto de Hegel presupone las primeras fases de ambas filosofías. Fichte se apoya expresamente en Kant y desde él avanza. Pero sería equivocado pensar que su sistema surge como simple desarrollo del kantismo y no como honda transformación del mismo debido al fuerte empuje de su personal y original especulación.

«Fichte llevó en su vida y pensamiento la actitud heroica y rebelde del *Sturm und Drang*. La génesis del idealismo es bastante más compleja que la simple evolución especulativa del pensamiento kantiano a través de los desarrollos y críticas de los contemporáneos e inmediatos epígonos. La interpretación del criticismo dada por Reinhold y la exigencia del principio unitario del saber, las contradicciones marcadas por Jacobi y Schulze, la erosión del concepto de la cosa en sí por la crítica

[3] HEINZ HEIMSOETH, *Fichte*. Trad. por MANUEL G. MORENTE (Madrid, Rev. de Occidente, 1931) p.7.

de Maimon, el trascendentalismo de Beck, son, sin duda, elementos importantísimos que confluyen en la génesis del idealismo. Mas éste no habría tomado su fisonomía particular si no hubiera llegado a la exaltación del yo puro, si no estuviera Fichte tocado del espíritu de la época, y en particular de la actitud y el estado de ánimo que encontraron expresión poética en el *Sturm* y el romanticismo, el elemento catalizador más eficaz. La personalidad original y genial de Fichte obró una primera síntesis, inaugurando una de las direcciones más importantes del pensamiento moderno» [4].

De Kant, pues, proviene la base y la inspiración en los idealistas, con la convicción suscitada por él de la espontaneidad y actividad original del espíritu humano, con su exaltación del hombre como un valor absoluto. Mas el idealismo germánico nace también del ambiente de la época, agitado por el espíritu del romanticismo. En el mismo tiempo, Schiller, Goethe, Novalis, Hölderlin, daban su máxima expresión poética a ese espíritu romántico desencadenado por el entusiasmo de la Revolución francesa, tratando de dar libre cauce a la aspiración sin límites de la vida y de la libertad, de construir la sociedad humana sobre bases nuevas. La filosofía romántica en que los idealistas se movían estaba inspirada por el mismo ideal de un conocimiento absoluto cuya única fuente creadora fuera el espíritu humano. «Toda exterioridad, todo aislamiento de la vida espiritual debía desaparecer, si se demostraba la unidad de todas las cosas, si todas las formas de la vida fueran estadios y fases a través de las cuales se mueve una sola e infinita vida. No solamente la vida de la conciencia y del individuo, sino también la vida de la especie y de la historia y—por analogía—la vida de la naturaleza, aparecerían bajo un aspecto nuevo. Ya no había que explicar una faceta aislada de la vida del espíritu humano; tomado su principio fontal a una profundidad suficiente, por fuerza habría de sobrepasar las fronteras que separan la ciencia de la religión y del arte, y aboliría las discordias del alma» [5].

En este clima de filosofía romántica se desarrolla el idealismo germánico, que va a dar forma racionalista rigurosa a dicha teoría idealista de la evolución. Fichte con su exaltación del yo humano y su audacia especulativa, que rompe las barreras del racionalismo crítico, va a construir su expresión primera. Y no sin motivo se ven sus raíces primeras en el talante del

[4] N. Petruzzellis, art. *Fichte*, en *Enciclopedia filosófica* II (Florencia, Sansoni, 1967) col.1317.

[5] Harald Höffding, *Histoire de la Philosophie moderne* II. Vers. franc. (París [2]1924) l.8 p.140.

alma germánica, con su tendencia a afirmar la autonomía e interioridad profunda del espíritu humano y a una vaporosa especulación de signo monista y panteísta, que ya desde el misticismo medieval de Eckart tuvo sus primeros brotes.

JUAN AMADEO FICHTE (1762-1814) *

Vida y personalidad.—*Johann Gottlieb Fichte* nació en Rammenau (Alta Lusacia), región de Sajonia, hijo de un pobre tejedor. El ambiente familiar era de una religiosidad profunda y severa, y esta primera formación religiosa ejerció fuerte influencia en su vida. De su madre heredó su fuerte temperamento, voluntarioso y luchador, pero con sus grandes contrastes negativos de orgullo terco y rebelde, malhumor y exaltación romántica.

Su primera infancia transcurrió en la miseria, trabajando de tejedor y guardando ocas. Un curioso episodio, decisivo para su vida, le dio oportunidad de dejar aquella vida y cursar estudios. Un domingo, el barón Von Miltitz llegó tarde a la iglesia. Preocupado por no haber oído el sermón, los aldeanos le dijeron que el niño Fichte podía repetirlo. Lo hizo tan admirablemente, que el noble decidió costearle los estudios. Así pudo comenzar a estudiar, primero con el pastor Kleber, y luego, a los doce años, cursar la enseñanza media en la escuela de Pforta. En aquel severo internado, el joven Fichte alterna las disciplinas escolares con la lectura apasionada y oculta de la literatura «actual». Las obras de Lessing, que leyó con ardor juvenil, despiertan sus entusiasmos románticos y le abren al ideal de su vida de influencia y acción educadora sobre la humanidad. Su fantasía se despierta también con la lectura admirativa de la nueva poesía. Lee a Bürger, a Wieland y más tarde a Goethe. La poesía heroica de Klopstock le con-

* **Bibliografía:** KUNO FISCHER, *Fichtes Leben, Werke und Lehre* (Heidelberg [4]1914); X. LÉON, *La philosophie de Fichte* (Paris 1902); ID., *Fichte et son temps*, 3 vols. (Paris 1922-27); F. GOGARTEN, *Fichte als religiöser Denker* (Jena 1914); F. MEDICUS, *Fichtes Leben* (Leipzig [2]1922); N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* I (Berlin 1923; 1960); H. HEIMSOETH, *Fichte* (Munich 1923); G. MAGGIORE, *Fichte* (Milán 1925); M. WUNDT, *J. G. Fichte* (Stuttgart 1927); E. GELPCKE, *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang* (Leipzig 1928); F. E. HILDEBRANDT, *Der Begriff der Antithesis bei Fichte* (Berlin 1935); R. MEHLICH, *Fichtes Seelenlehre* (Zurich 1935); W. STEINBECK, *Das Bild des Menschen in der Philosophie J. G. Fichtes* (Munich 1939); N. PETRUZZELLIS, *Il problema della storia nell'idealismo moderno* (Florencia [2]1940); ID., *Il problema sociologico nella prima metà del sec. XIX* (Bari 1956); F. SIEBER, *Weltanschauung und Offenbarung bei jungen Fichte* (Berlin 1940); H. KUBCHE, *Fichtes Lehre* (Hamburg 1941); E. OPOCHER, *G. A. Fichte e il problema della individualità* (Padua 1944); S. RUSSELL, *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte* (Filadelfia 1945); E. ORBEI, *J. A. Fichte e i discorsi alla nazione tedescha* (Bari 1948); A. MASSOLO, *Fichte e la filosofia* (Florencia 1948); L. PAREYSON, *Fichte* (Turin 1950); ID., *L'estetica dell'idealismo tedescho* (Turin 1950); G. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (Paris 1954); E. SEVERINO, *Per un rinnovamento dell'interpretazione filosofica fichtiana* (Brescia 1960); VARIOS, *Fichte* (en el bicentenario) (Paris 1962); W. WEISCHEDEL, *Der Zwiespalt in Denken Fichtes* (Berlin 1962); W. SCHULTZ, *Fichte* (Pfullingen 1962); M. BUHR, *Wissen und Gewissen* (Berlin 1962); P. SALVUCCI, *Dialettica e immaginazione in Fichte* (Urbino 1963); R. LAUTH, *J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie*: Philos. Jahrbuch (1963) 253-85; A. PHILOMENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (Paris 1966); J. SCHINDLER, *Réflexion und Bildung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794* (Düsseldorf 1966); J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* IV (Bruselas 1947); J. COLLINS, *Studi sulla filosofia moderna* (Turin 1959); E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna* III ([4]1963); A. MASULLO, *La comunità come fundamento. Fichte, Husserl, Sartre* (Nápoles 1965).

mueve sobre todo por su patetismo moral y religioso y su sentido heroico de la vida, y suscita su primera valoración admirativa por el pueblo alemán. Una influencia ideológica más fuerte ejerció sobre el joven adolescente Rousseau, que fue durante mucho tiempo su escritor favorito y su guía en los ideales de la libertad y la transformación de la sociedad por la educación.

A los dieciocho años ingresa como estudiante de teología en la Universidad de Jena. Estos estudios se prosiguieron en 1780-1784 en Jena y Leipzig. Su aspiración entonces y empeño de su madre era prepararse para la «cátedra sagrada»: llegar a ser predicador religioso y futuro pastor. Pero desde un principio rehúsa limitar sus estudios a las materias de la Facultad. Junto con la teología se inició en lecturas y especulación filosóficas, se interesó durante algún tiempo por los estudios filológicos y se ocupó intensamente en ahondar los temas jurídicos y políticos. Una parte importante de su obra posterior será la dedicada al *Derecho natural* y a la exposición de sus ideas políticas. En su Facultad debió Fichte de entrar en conocimiento de las doctrinas de Wolff y Leibniz, este último a través del leibniziano Platner, que daba sus lecciones en Leipzig. Entró también en contacto con el sistema de Spinoza, quizá a través de Jacobi. La influencia de Spinoza debió de ser decisiva inspiración en la elaboración de su sistema y visión de un universo panteísta; pero se desconoce y se discute sobre su alcance. Más tarde presentará a Spinoza como representante del «dogmatismo» de la Edad Moderna, en contraste con su filosofía idealista. Por este tiempo se preocupa por el problema del racionalismo de la época. Con gran ardor defiende entonces Fichte el determinismo y testimonia su fe ilimitada en la Providencia, que ha dispuesto el universo en riguroso sistema racional. Su concepción religiosa era entonces el deísmo de Lessing, procedente de Leibniz, con una confianza optimista en esa Providencia que guía su «destino».

En tanto murió su protector, y desde 1784 tuvo que dedicarse a dar lecciones particulares para ganar su sustento, viviendo en la mayor pobreza, casi desesperado, hasta que en 1788 obtuvo una plaza de preceptor más acomodada en Zurich. Siguió leyendo a la vez con avidez autores alemanes, en especial Goethe, y madurando sus planes idealistas, en un deseo incontenible de acción, de influir en sus contemporáneos por el pensamiento y la palabra. En Zurich conoció a una joven, Johanna Hahn, sobrina de Klopstock, que más tarde iba a ser su esposa. La correspondencia siguiente delata que encontró en ella una mujer comprensiva que le siguió fielmente en su vida azarosa y moderó su carácter indomable. Pronto rompió con las familias de sus educandos en Zurich, a quienes acusó de falta de métodos pedagógicos. Lanzóse entonces a viajar por Alemania para adquirir mayor cultura y encontrar un campo de acción.

En 1790 se traslada a Leipzig, también como preceptor privado. Es entonces cuando «por desesperación, no por gusto», comenzó a leer a Kant. Un joven alumno que le pagaba bien le pidió que le

explicara el sistema de este filósofo. Fichte se dedicó a estudiarlo a fondo durante un año. Tal estudio de las obras de Kant fue decisivo en su formación filosófica. Su admiración y entusiasmo sin límites los dejó expresados en carta a su hermano [6]. Se produjo entonces el cambio que decidió su vida, pues su espíritu encontró plena satisfacción en la especulación filosófica al encontrar los problemas planteados a su pensamiento y los principios prácticos para obrar e influir en el mundo, como él aspiraba a hacerlo. El entusiasmo y nuevos horizontes se suscitaron en Fichte no por la lectura de la *Crítica de la razón pura*, que le produjo una gran frialdad, sino de la *Crítica de la razón práctica*, con su exaltación de la libertad, de la voluntad autónoma, como principio y fuente primera de todo obrar práctico. La primera *Crítica* pasa a segundo plano tras la demostración de que el universo, regido por la ley causal, es mero fenómeno y depende de la espontaneidad del espíritu. En realidad, Fichte ha encontrado, ya en la propia lectura e interpretación de Kant, el germen de su propio pensamiento: la intuición profunda de la libertad interior, de la autonomía de la voluntad moral, como fuente superior de unidad en que se fusionan el pensamiento y la acción, el mundo sensible y el suprasensible, del que aquél es simple reflejo. Al idealismo determinista de los primeros años (necesidad deducida del pensamiento universal de Dios) ha sustituido Fichte, bajo la influencia de Kant, el idealismo de la libertad. Arrancando de la «parte moral» de la filosofía kantiana, verifícase en Fichte «una revolución del modo de pensar; la libertad ya no es objeto de duda especulativa, sino la primera «fe» y certidumbre «demostrada». Toda especulación ha de partir de aquí. El núcleo de todo verdadero ser y actuar elevados es la autodeterminación. El pensar y el meditar interior es el primer acto, y de aquí se sigue la acción en el mundo exterior. «Obrar: obrar, tal es el fin para el cual existimos».

Al año siguiente, 1791, Fichte hace un viaje a Könisberg para conocer a Kant, convertido en su fantasía no sólo en la cumbre de una cadena de filósofos, sino en un genio religioso que perfecciona la obra iniciada en el mundo por Jesús y Lutero, según dirá más tarde. La presencia del viejo maestro, ya anciano y encerrado en sí mismo, le decepciona; pero no le hace desistir en su deseo de atraer su atención. Para ello compuso en cuatro semanas de intenso trabajo su primera obra, *Ensayo de una crítica de toda revelación (Versuch einer Kritik aller Offenbarung)*, que sometió a su juicio. La obra no sólo fue estimada por Kant, ya que estaba pensada dentro del espíritu de su sistema, sino al publicarla el editor, al que se la recomendó sin nombre del autor; muchos la atribuyeron al mismo

[6] Carta del 5 de septiembre de 1790: «Encontré en ella (la filosofía kantiana) una ocupación que me llena la cabeza y el corazón. Mi espíritu sediento de amplitud se acalló; fueron los días más felices que he vivido». «Vivo en un mundo nuevo desde que he leído la *Crítica de la razón práctica*. Principios que creía irrefutables me han sido desmentidos; cosas que no creía que pudieran jamás demostrarse, por ejemplo, el concepto de la absoluta libertad, del deber, etc., me han sido demostradas, y yo me siento por esta causa mucho más contento. Es inconcebible qué respeto hacia la humanidad nos da este sistema».

Kant, que aún no había publicado la suya sobre el tema. Y cuando Kant declaró que no era obra suya, sino del joven Fichte al que alabó, éste alcanzó súbitamente gran fama, y le llegaron pronto propuestas del mundo científico y eclesiástico.

En los años siguientes, Fichte se entrega cada vez más a la actividad literaria y científica. Al saber en Danzig que el Gobierno le denegaba el permiso para la reimpresión de su obra sobre la religión y que meses después se negaba a Kant el permiso para la publicación de *La religión, dentro de los límites de la razón,* pasó indignado a la defensa de la libertad con su escrito *Reivindicación de la libertad de pensamiento de los príncipes de Europa, que hasta ahora lo han oprimido* (1792). Defendió asimismo el derecho de la libertad contra la reacción política, que ya se manifestaba a causa del terrorismo de la Revolución francesa, en la obra *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa* (1793). A la vez ocurría el mismo año otro suceso decisivo para la dirección de su vida. Aceptó el ofrecimiento que le hacía su novia de fundar un hogar con su fortuna (1793). El matrimonio cortaría un tanto su vida errante, y la esposa contribuiría a moderar su carácter violento.

En 1794, Fichte, ya en la plenitud de su vida y madurez de su pensamiento, es llamado a ocupar la cátedra de filosofía de la Universidad de Jena, sucediendo a Reinhold. Cinco años permaneció en este puesto (1794-1799), los años de más fecunda actividad de su vida. En ellos llegó a la construcción de su sistema y publicó sus obras mayores, a las que se debe la importancia histórica de su especulación. Su influencia sobre los estudiantes fue muy profunda. La fama de su elocuencia y de la novedad de sus ideas atrajo a muchos a la vieja ciudad universitaria. Entre ellos se contó el joven Schelling, que ya se anunciaba como colaborador, al parecer con unánime convicción, en la construcción de la *Doctrina de la ciencia.* Pero al mismo tiempo revela Fichte la dificultad de convivir mucho tiempo en el mundo estrecho de una posición oficial, dado su carácter orgulloso, dominante, siempre atento a sus propios ideales y dispuesto a despreciar la realidad concreta. Pronto rompió con sus colegas, a quienes molestaba su prestigio y la novedad de sus enseñanzas. Entró en conflicto con los teólogos, escandalizados de que estableciera los domingos lecciones de ética práctica. También se enemistó con los alumnos, cuyas costumbres bárbaras en sus asociaciones estudiantiles trató de reformar, y que asaltaron una vez su casa, teniendo que huir Fichte por algún tiempo.

La ruptura se produjo con la llamada «polémica sobre el ateísmo» *(Atheismusstreit).* Se inició cuando Forberg, antiguo oyente de Fichte y tocado en parte de su espíritu, le envió un artículo, para el recién fundado *Diario filosófico,* sobre *La evolución del concepto de religión.* Fichte lo publicó, anteponiendo el trabajo suyo *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo.* Si el trabajo de Forberg concluía en el ateísmo [7], Fichte, en el suyo, en que ra-

[7] FEDERICO CARLOS FORBERG (1770-1848) enseña en dicho tratado que la existencia de Dios es incierta; que el politeísmo puede hacerse compatible con la religión lo mismo que el

dicaliza su postura sobre la religión moral ya enseñada en su obra anterior, viene a identificar a Dios con el orden moral en el mundo. Dios se convierte en un absoluto impersonal, en una ley superior, en un orden que comprende los dos modos: el de la naturaleza sensible, regido por la ley causal, y el suprasensible de la libertad moral. La misma «Providencia», que Fichte siempre invoca, parece ser una providencia impersonal, como la personalidad de Dios se presenta como simple «exteriorización de la nuestra» [8].

Fichte fue entonces acusado en un escrito anónimo de ateísmo. Sobrevino ruidosa polémica y las críticas se extendieron, agravadas por las respuestas acerbas de Fichte [9]. El Gobierno de Sajonia intervino entonces mandando confiscar la publicación y exigiendo del Gobierno de Weimar el castigo de Fichte, bajo la amenaza de no enviar más sus estudiantes a Jena. Las autoridades de Weimar hubieran preferido contemporizar y sostener a Fichte. Mas una carta provocativa de Fichte les indignó. Exigieron la dimisión de éste, rechazando una solicitud de los estudiantes pidiendo su permanencia. Finalmente, Fichte tuvo que renunciar.

Comienza entonces un nuevo período en la vida del filósofo. Se traslada con su mujer e hijo a Berlín, atraído por los círculos románticos de Schlegel, Schleiermacher y Tieck. Dentro de ellos sobrevienen los ataques de Schelling, ya en manifiesta oposición a su sistema, y, finalmente, la ruptura con él. Las relaciones con los masones—ya en la época de Jena era Fichte masón—le proporcionan contactos con personalidades prominentes en la vida social y política. Funda ciclos de conferencias populares, y a sus lecciones asisten oyentes de todas las clases sociales, atraídos por su elocuencia. Al mismo tiempo se dedica activamente a la exposición de su sistema en forma popular con nuevos escritos y a redactar las nuevas versiones de la *Doctrina de la ciencia*, que, partiendo del concepto de la religión, maduran en él. Cada vez con más fuerza se apodera de él la convicción de la verdad absoluta y de la misión directiva que incumbe al idealismo, que debe transformar la vida y la sociedad y educar a los pueblos en la libertad. Se cree el apóstol de la verdad, y lucha con todo el patetismo de su oratoria para inculcar a sus contemporáneos la urgente necesidad de cambiar por completo el sentido de la política y de la moral social. Estos ideales van alimentados por la más viva participación en los acontecimientos po-

monoteísmo, y aún le aventaja desde el punto de vista estético. Y que la religión se reduce sólo a dos artículos: la fe en la inmortalidad de la virtud y en el reino de Dios sobre la tierra, que hay que promover. Forberg profesa el ateísmo y niega la inmortalidad del alma.

[8] Fichte expresa en la misma disertación otras ideas ahora muy actuales: la esencia de la religión consiste en que el hombre construya sobre este orden moral del mundo y mire cada uno de sus deberes como saliendo de este orden y contribuyendo a su desenvolvimiento. Pues no es un orden acabado, sino se encuentra en continua evolución. Y no hay mal alguno en que él personifique sus experiencias de este orden del mundo en un ser particular, si ello contribuye a hacer más vivo tal orden en la conciencia. Pero, si se figura a Dios bajo los rasgos de un potentado de cuyo favor dependen los placeres futuros, adora a un ídolo, y merece el nombre de ateo. Es inútil querer captar el principio infinito (el yo puro, el orden del mundo) bajo un concepto: comprender quiere decir limitar. Desde que algo es comprendido cesa de ser Dios, y todo lo que se llama idea de Dios es forzosamente la idea de un ídolo.

[9] Estas respuestas de la polémica las desarrolló, acentuando aún más las ideas radicales del tratado, en las obras posteriores *Llamamiento al público* y *Defensa judicial* (1799).

líticos de aquellos años. Así profundiza en la filosofía de la historia y en la idea del Estado, y llega a idear una primera forma de Estado socialista en la obra, del principio de la época berlinesa, *El Estado comercial cerrado.*

Su actividad en Berlín se interrumpe al ser llamado a la Universidad de Erlangen, donde enseña durante un semestre. La guerra con Francia, que estalla en 1806, pone término a esa actuación docente; Fichte se ofrece a tomar parte en la campaña «en forma de orador profano», o, si ello no es posible, vistiendo el traje talar de predicador; pero su ofrecimiento es rechazado. Después de la batalla de Jena, en que Berlín es ocupado, sigue a los dirigentes del Estado a Könisberg, donde da algún tiempo lecciones en la Universidad. Después de la conclusión de la paz de Tilsit, regresa por fin a Berlín, que aún tendría durante unos años una guarnición francesa. Es entonces cuando pronuncia en la Academia berlinesa y en el semestre de invierno de 1807-1808 sus célebres *Discursos a la nación alemana,* que le dieron tanta celebridad. En ellos trata de levantar el espíritu patriótico del pueblo alemán y exhorta a crear una nueva generación que tenga la fuerza de proponer grandes empresas y sacrificarse por ellas. Ello se logrará mediante la educación en un espíritu libre e independiente, del que es capaz sobre todo el pueblo alemán, creador siempre de grandes modelos de acción y del que ha brotado la reforma de Lutero, la filosofía de Kant y la reforma de Pestalozzi [10]. La superioridad del pueblo alemán está en ella fuertemente acentuada.

En 1809 se funda la Universidad de Berlín, y Fichte es nombrado profesor y luego elegido su primer rector. Sólo duró en el cargo medio año. Su inflexible voluntad de reformador le trajo de nuevo conflictos. No encontrando comprensión en sus planes de reforma que había preparado (*Plan deductivo de un establecimiento de enseñanza superior que debe establecerse en Berlín,* 1807), hubo de renunciar. Pero permaneció en la docencia y dedicándose con gran intensidad a reelaborar una y otra vez su sistema. Sus cursos y conferencias universitarias están dedicados a nuevas exposiciones de la *Doctrina de la ciencia,* así como del *Sistema del derecho* y *Sistema de moral.*

Sus lecciones se interrumpen al estallar la guerra de la independencia en 1813. Fichte de nuevo trata de incorporarse a la campaña como orador, pero ha de permanecer en las filas de reservistas. Su esposa se entrega al cuidado de los heridos y contrae una fiebre contagiosa. Cuando iba convaleciendo, Fichte acusa los mismos síntomas de la fiebre, que en pocos días le llevan al sepulcro. Muere el 29 de enero de 1814.

La característica de la personalidad de Fichte es la fuerza y tenaz energía con que siente la necesidad de la acción, de influir sobre los demás para educar y reformar a la sociedad en la libertad: «Tengo una sola pasión, una sola necesidad, un solo pleno senti-

[10] Fichte había conocido durante su estancia en Suiza las ideas pedagógicas de Pestalozzi, que en los discursos desarrolla en gran estilo.

miento de mí mismo: actuar fuera de mí. Cuanto más actúo, más feliz me siento». Esta pasión de actividad la presenta como un vivo deseo de ejercer una acción moral, dentro de su concepción de una moralidad autónoma. La primacía de la razón práctica se transforma en Fichte en primacía de la acción moral, entendida como incesante superación del límite constituido por el mundo sensible. A justificar este ideal y primado de la acción moral se encamina su especulación idealista. En la segunda fase de su pensamiento, el sistema e ideal de la acción moral adquiere un marcado matiz religioso, no exento de fanático misticismo. Se trata, como se ha dicho y se verá luego, de una religiosidad romántica al margen del cristianismo y de una concepción del Dios personal. En su convicción de la verdad absoluta, de ser «un sacerdote de la verdad», que es la verdad de su idealismo empeñado en propagar, se oculta un orgullo y egoísmo desmesurados. Su filosofía del yo infinito es fiel reflejo de esta su personalidad egocéntrica, que, como Unamuno, instalaba su yo en el centro de toda preocupación y de todos los debates. Y ya le fue más de una vez reprochado [11] disfrazar con las palabras de un ideal incorruptible sus propios impulsos egoistas y su excesivo orgullo.

Al lado de esto se ha de admirar en Fichte al hombre de poderosa capacidad filosófica, de elevado talento especulativo, aunque excesivamente abstracto y teorético, cuya influencia fue decisiva para abrir al pensamiento las nuevas rutas del idealismo absoluto.

Obras.—La vocación filosófica de Fichte fue despertada por el encuentro con las obras de Kant y estudio profundo de ellas. Fichte veneraba a Kant y lo proclamaba como el continuador de «Jesús y de Lutero», el «gran educador de la especie humana» que señala el camino infinito del progreso de la libertad. Pero se atuvo bien poco a las enseñanzas del maestro. Sólo se advierte la influencia de Kant en sus primeras obras: *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792; 1793), *Reivindicación de la libertad de pensamiento de los príncipes de Europa* (1792), *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa* (1793) y otros escritos menores. Pero en ellas Kant es el punto de arranque e inspirador de una visión nueva, de una «casual invención y descubrimiento» a que daba lugar Kant con su feliz hallazgo del primado de la razón práctica y de las posibilidades ilimitadas de la libertad o voluntad autónoma que se abría al mundo de lo suprasensible. Fichte recoge con entusiasmo este soplo de inspiración kantiana para construir su propio sistema, rompiendo con todos los moldes de la temática de la razón pura y sus deducciones lógicas, que nunca profesó.

La separación del kantismo es ya clara en su famosa *Recensión del Enesidemo*, de Schultze (1794). Bajo el impacto de las críticas de este y otros postkantianos, declara que la cosa en sí es «un capricho, un sueño, un no-pensamiento»; que la «naturaleza toda es un mero fenómeno», y expresa su convicción idealista que tiende a reducir el mundo material a «existencia meramente ideal» y derivar de la

[11] Entre otros, por HEGEL, *Carta a Schelling* del 3 de enero de 1807.

conciencia originaria de la libertad una orientación hacia el yo individual concebido como algo incondicionado en sí mismo. Siguió un largo ensayo introductorio: *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia o de la llamada filosofía* (1794), y en seguida la obra principal, *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia (Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig 1794), que es la obra base de Fichte y exposición principal de su sistema. A ella añadió Fichte otras aclaraciones y reelaboraciones más breves de la teoría de la ciencia: *Esbozo de las propiedades de la doctrina de la ciencia respecto a las facultades teoréticas* (1795), y dos introducciones: *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* (1797), *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* (1797), junto con *Ensayo de una nueva representación de la teoría de la ciencia* (1797). Al mismo tiempo, Fichte extendía sus principios al dominio de la ética, del derecho y de la política, publicando *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia (Grundlage des Naturrechts nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig 1796), que es una de sus obras capitales; *Sistema de la doctrina moral según los principios de la teoría de la ciencia* (Jena-Leipzig 1798), con otras menores: *Sobre la dignidad de los hombres* (1794), *Lecciones sobre la misión del docto* (1794). Cierran el período de Jena el ensayo antes citado de la polémica del ateísmo y el ensayo político-social *El estado comercial cerrado* (Tubinga 1800).

En el período de Berlín, Fichte publicó algunas exposiciones populares de su filosofía: *El destino del hombre* (Berlín 1800), *Instrucción para la vida feliz (Anweisung zum seligen Leben*, 1806), así como los *Discursos a la nación alemana (Reden an die deutsche Nation*, 1808) y el trabajo sobre filosofía de la historia: *Rasgos fundamentales de la época presente* (1806). Pero siguió especialmente preocupado por los principios de su sistema, y, volviendo con insistencia sobre ellos, lentamente iba modificando puntos capitales del mismo. De aquí nacieron las nuevas exposiciones de su *Doctrina de la ciencia*, que dio en los cursos universitarios de 1801, 1804, 1806, 1812, 1813, así como las lecciones sobre *Los hechos de la conciencia* (1810-11; 1813); igualmente ofreció nueva reelaboración de su doctrina moral-política en el *Sistema de la teoría del derecho* (1812) y el *Sistema de la teoría moral* (1812), y de nuevo *Lecciones sobre la misión de los doctos* (1813). Todas estas lecciones y cursos quedaron inéditos hasta que fueron publicados por su hijo, *Immannuel Herrmann Fichte*, algunos años después [12].

[12] EDICIONES: J. G. FICHTE, *Sämtliche Werke*, publicadas por su hijo I. H. FICHTE, 8 vols. (Berlín 1845-1846); *J. G. Fichte. Nachgelassene Werke*, por I. H. FICHTE, 3 vols. (Bonn 1834-1835), que figuran como los tomos IX, X, XI de las *Werke*; *J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, por I. H. FICHTE (Sulzbach 1830). Una selección de las obras fue publicada por FRITZ MEDICUS, *J. G. Fichtes Ausgewählte Werke*, 6 vols. (Leipzig 1908-1912). Edición crítica de las obras completas por la Academia de Ciencias de Baviera; *J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von REINHARDT LAUTH und HANS JAKOB (Stuttgart, Bad Connstadt, Friedrich Frommann Verlag, 1964-1970), que comprende: I: *Werke* (publicadas por el mismo Fichte, 4 grandes volúmenes); II: *Nachgelessene Schriften*, 2 vols.; III: *Briefe*, 2 vols. También la edición de Fichte hijo de las obras póstumas *Nachgelassene Werke* ha recibido nueva reimpresión estereotipada de Walter de Gruyte (Berlín 1962).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *El destino del hombre y el destino del sabio*, trad. por E. OVEJERO

La doctrina de la ciencia

Concepto.—Fichte ha denominado siempre a su sistema *La doctrina de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*, traducida mejor así que por «teoría de la ciencia»). Es extraño con qué persistencia ha llamado así, a lo largo de todas las exposiciones, aclaraciones e introducciones, a su pensamiento, y con qué frecuencia se remite en todas ellas a esta designación, que nunca abandonó.

En su primer escrito sobre ella, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, ha determinado su noción. Se trata de descubrir *el principio fundamental*, primero y absoluto, de todo humano saber, de construir una ciencia que ponga en evidencia la validez en que se funda toda ciencia. Deberá para ello establecer un principio único que actúe en toda ciencia y del que pueda deducirse todo saber. Tal doctrina de la ciencia deberá ser, a su vez, una ciencia, porque esclarece la posibilidad del principio fundamental inmediatamente cierto y base de toda certeza. Fichte define esta su universal doctrina de la ciencia como *la ciencia de la ciencia en general* (§ 1,2); tiene absoluta totalidad y es, en cierto modo, la única ciencia que puede ser completa, ya que las ciencias particulares son infinitas y nunca pueden ser completas (§ 4 nota). Su objeto es «el sistema del humano saber» o «el sistema del espíritu humano», que existe independientemente de la ciencia del mismo, y del cual esa ciencia debe ser una representación cierta e infalible, una exposición en forma sistemática. Sin duda, el autor no podrá hacer esta exposición por demostración rigurosa, sino por verosimilitud y en cuanto resulte bien lograda. «No somos legisladores del espíritu humano, sino sus historiógrafos» (§ 7).

Fichte tiene la pretensión de que con su filosofía ha descubierto y elaborado este sistema fundamental del saber humano y hasta entonces inédito, aquel modelo de ciencia rigurosa de que hablaba Kant. Por eso rehúsa llamarlo filosofía, que hasta ahora no ha conseguido este estatuto de ciencia. «Por ello esta ciencia, una vez que haya llegado a ser ciencia, no sin derecho abandonará un nombre (el de filosofía) que hasta ahora ha llevado por discreción, de hecho no excesiva: el nombre de

Maury (Madrid 1913): *Discursos a la nación alemana* (Biblioteca Económica de Filosofía, Edic. Soc. Gen. de Librería, Madrid); *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos (Madrid 1934). *Principios fundamentales de la ciencia del conocimiento*, trad. por A. Zozaya de la versión francesa de P. Grimblot (Madrid 1887); *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. por J. Gaos (Madrid 1934). Utilizamos esta edición, y para la obra básica *Fundamentos de la doctrina de la ciencia*, la autorizada versión italiana, hecha sobre el texto crítico, de A. Tilgher, *Doctrina della Scienza*, con el opúsculo *Sul concetto della dottrina della Scienza* (Bari 1910).

conocimiento vano, de ciencia de *amateurs*, de dilettantismo. La nación que halle esta ciencia, será digna de darle un nombre tomado de su lengua; y podrá llamarla simplemente *la ciencia*, o *la doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)*» [13].

Tal es por ello el nombre que Fichte ha escogido para su filosofía y con el que siempre la designa. Y como esta doctrina tiene por objeto deducir desde un principio supremo el mundo entero del saber, y deducirlo necesariamente, hasta el punto de dar «el sistema único» y completo del mismo, de ahí que afirme Fichte la universal validez de su filosofía para todos los que se eleven sobre el pensar vulgar: «Mi filosofía es en realidad universalmente válida para todo el que es filósofo... Aquel para quien no vale no es filósofo» [14].

Punto de partida y principio.—El sistema de Fichte se contiene básicamente estructurado en la primera exposición de la doctrina de la ciencia, o *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia* (1794), la obra principal de su pensamiento teórico por él publicada. Sorprende en seguida la entrada brusca del texto. Sin preámbulo alguno comienza diciendo: «Debemos indagar el principio absolutamente primero, absolutamente incondicionado, de todo el humano saber. Debiendo ser absolutamente primero, no se puede demostrarlo ni determinarlo. Este principio debe expresar aquel acto que no se presenta ni puede presentarse entre las determinaciones empíricas, sino que más bien está en la base de toda conciencia y la hace posible» (§ 1).

La indagación no es sino simple procedimiento lógico para proponer dicho principio absoluto, indemostrable y evidente. En seguida pasa a sentar tal principio primero: *el yo* que se pone absolutamente a sí mismo como sujeto absoluto y autoconciencia originaria, fuente de todo saber y realidad. A continuación son formulados los otros dos principios de su tríada dialéctica. Todo el resto de la obra y de la especulación fichteana no sale del cerrado círculo del yo y no-yo, constantemente repetidos para explicar todas las determinaciones de la ciencia y de la realidad encerradas en la abstrusa interacción dialéctica del yo y el no-yo.

Fichte se instala, pues, como *punto de partida* de su metafísica, dentro del *idealismo puro*. El sistema ha nacido ya en su

[13] *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* § 1 (trad. italiana de A. TILGHER, p.9). Y añade en nota esta observación, reflejo de su orgullo racista: «Ella sería también digna de darle de su propia lengua los demás términos técnicos. Y la lengua misma, como la nación que la hablase, obtendría por ello una notable elevación sobre las otras lenguas y naciones».

[14] *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, trad. GAOS, p.166. Cf. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* § 4 p.27.

mente con la lectura entusiasta de Kant y la crítica de los postkantianos, y es la posición que adopta desde un principio como convicción absoluta y fija que trata sólo de demostrar y desarrollar. El yo aparece ya considerado «como comprendiendo el entero círculo absolutamente determinado de toda la realidad» y desentrañando de sí dialécticamente todos sus modos. «Originariamente no hay sino una sola sustancia: *el yo.* En esta única sustancia son puestos todos los posibles accidentes, y, por lo tanto, todas las posibles realidades»[15].

El pensamiento y sistema kantianos han sido superados de un golpe por el nuevo idealismo. En el aspecto formal, Fichte se ha desentendido del aparato logicista de las *Críticas* de Kant, de sus categorías y de sus laboriosos razonamientos en el triple nivel de sensibilidad, entendimiento y razón, que ya no sirven para desarrollar su visión idealista, simple y unitaria, de un yo pensante y creador. En su lugar ha creado la dialéctica de los tres momentos del yo—sólo remotamente inspirada en Kant—, que se despliega en continuos y artificiosos procesos de posición, oposición y conciliación de contrarios dentro del círculo cerrado del yo. Junto a ese juego dialéctico, Fichte hace un uso constante del sencillo método de la *reflexión* y *abstracción*, o de la reflexión abstraente, como desde el principio anuncia: «La doctrina de la ciencia presupone como conocidas y válidas las reglas de la reflexión y de la abstracción». La reflexión, que «pertenece también a los modos necesarios del obrar de la inteligencia» y cuyas leyes «encontramos en el curso de la ciencia como las únicas posibles que pueden llevar a efecto una doctrina de la ciencia», es la más propia actividad del yo pensante fichteano, que de continuo retorna sobre sí y su propia reflexión, creando nuevos términos de oposición[16]. Y la abstracción es entendida como un prescindir constante de los contenidos materiales de la conciencia empírica. Tal dirección metódica no impide a Fichte usar corrientemente, como cualquier filósofo, de los demás instrumentos de la lógica común, proposiciones, juicios y demostraciones, análisis y síntesis.

Igual superación del kantismo se lleva a cabo en cuanto al

[15] *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia* (= *Doctrina de la ciencia*) p.2.ª § 4, primer teorema, n.13, trad. A. TILGHER, p.100-101. Citamos en adelante las páginas de esta traducción italiana de Adriano Tilgher. La división de la obra en tres partes es muy irregular. La primera parte es la exposición de los tres principios de la entera *Doctrina de la ciencia* (p.49-80). La segunda parte: *Principios del saber teórico*, ocupa el grueso de la obra (p.81-197), y contiene «el primer teorema», o § 4, y otras extrañas subdivisiones. La tercera parte: *Principios de la ciencia de la práctica* (p.199-280), dividida en otros siete «teoremas» y párrafos, es simple continuación de la anterior.

[16] *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* § 7, trad. A. TILGHER, p.40-44. Cf. *Doctrina de la ciencia* § 1 p.49.

contenido y doctrina. Reiteradamente se proclama Fichte discípulo de Kant y fiel adicto a su sistema, y se remite con gran respeto a los principios del maestro. Pero él mismo se explicó sobre esta fielidad: «He dicho desde siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano. Esto quiere decir que contiene el mismo modo de ver el asunto, pero que es en su modo de proceder totalmente independiente de la exposición kantiana... Mis obras no quieren explicar a Kant ni ser explicadas por él... No se trata para mí... de corregir ni completar los conceptos filosóficos que estén en circulación, llámense antikantianos o kantianos; se trata para mí de extirparlos totalmente y de invertir por completo el modo de pensar sobre estos puntos de meditación filosófica, de suerte que con toda formalidad, y no meramente por decirlo así, *el objeto esté puesto y determinado por la facultad* de conocimiento, y no la facultad de conocimiento por el objeto» [17]. Fichte, pues, se confiesa kantiano, pero en el sentido de llevar hasta sus últimas consecuencias las premisas de Kant. El giro copernicano de éste hay que entenderlo en toda su radicalidad: el objeto no sólo es determinado por el sujeto pensante, sino *puesto*, es decir, producido por él. A esto llama Fichte seguir el *espíritu* de Kant. Los que se empeñan en repetirle simplemente no comprenden «el espíritu de su filosofía». El pretende sólo establecer «el fundamento de los principios de Kant», pues «éste, en sus *Críticas*, quiso exponer no la ciencia, sino sólo la propedeútica de la ciencia» [18]. Por eso a su idealismo llama también Fichte «criticismo». «La esencia de la filosofía crítica consiste en que un yo absoluto viene puesto como absolutamente incondicionado y no determinable por nada superior; y si esta filosofía concluye consecuente con este principio fundamental, entonces deviene doctrina de la ciencia» [19]. Mas si la inspiración del idealismo viene a Fichte de Kant, la preparación inmediata estaba dada en los filósofos postkantianos, como antes se dijo. La crítica del *Enesidemo* había desbaratado la noción de «la cosa en sí» como contradictoria con el principio kantiano del *a priori* de la razón pensante y su espontaneidad. Reinhold había establecido la unidad de la conciencia como supremo principio de la filosofía crítica, reduciendo a ella el fenómeno mismo como elemento objetivo de la representación.

[17] *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*, trad. J. Gaos, p.6-7.
[18] *Doctrina de la ciencia* p.2 ª § 4, primer teorema, III p.141 nota. Cf. p.131.
[19] *Doctrina de la ciencia*. I: *Tercer principio D* p.77. Añade Fichte (l.c., p.141): «Kant sabía muy bien también esto, pero no lo decía ni daba los motivos por los que no podía ni quería decir todo lo que sabía». Pero es sentir personal de Fichte, porque Kant leyó estos escritos de su admirador y los desautorizó. De igual modo ataca a los que niegan que el sistema de Kant lleve al puro idealismo, porque «no han comprendido su espíritu» (p.3. ª § 5 p.235).

Más claramente, Maimon sostenía que todos los principios del conocimiento deben encontrarse en el interior de la conciencia; el objeto o materia no puede tener causa externa a la conciencia, porque fuera de ésta no hay nada, por lo que la cosa en sí es producto también de la actividad de la conciencia. Y con más vigor aún, Beck resolvía la cosa en sí en la actividad de la conciencia inmanente o del yo trascendental. Casi todo el camino de la interpretación idealista del kantismo estaba ya andado. Pero la personalidad original y genial de Fichte operó la primera síntesis del idealismo con su exaltación del yo puro y de la espontaneidad de la libertad.

Idealismo y dogmatismo.—Para atenuar la brusca entrada del principio idealista del yo que abre la *Doctrina de la ciencia* escribió Fichte la primera y segunda *Introducción a la Doctrina de la ciencia* (1797), con aclaraciones a diversos puntos de su sistema y, a la vez, como defensa del mismo contra las críticas que ya surgían. Entre otros aspectos desarrolla el famoso contraste entre idealismo y dogmatismo. «Sólo estos dos sistemas son posibles... Según el primer sistema, las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad son productos de la inteligencia que hay que suponerles en la explicación. Según el último, son productos de una cosa en sí que hay que suponerles» (*Primera introducción*, trad. Gaos, p.16). «Yo mismo soy para mí un objeto cuya constitución depende, en ciertas condiciones, simplemente de la inteligencia, pero cuya existencia hay que suponer siempre. Pues bien, justamente este yo en sí es el objeto del idealismo... El objeto de este sistema se presenta, según esto, como algo real y realmente en la conciencia; no como una cosa en sí, con lo que el idealismo dejaría de ser lo que es y se convertiría en dogmatismo, sino como yo en sí» (ibid., p.19). «El objeto del dogmatismo, por el contrario, pertenece a los objetos de la primera clase. *La cosa en sí es una mera invención y no tiene absolutamente ninguna realidad*... El dogmatismo quiere... asegurar a la cosa en sí realidad» (ibid., p.20).

Esta misma contraposición la había señalado con vigor en la obra principal: «Es dogmática aquella filosofía que pone algo igual y opuesto al yo en sí; y esto ocurre en el concepto de cosa (*ens*), que en este sistema... viene puesto como el concepto absolutamente supremo. En el sistema crítico, la cosa es aquello que es puesto en el yo; en el dogmático, aquello en que el yo mismo es puesto. El criticismo es, por tanto, inmanente, porque pone todo en el yo; el dogmatismo es trascendente,

contenido y doctrina. Reiteradamente se proclama Fichte discípulo de Kant y fiel adicto a su sistema, y se remite con gran respeto a los principios del maestro. Pero él mismo se explicó sobre esta fielidad: «He dicho desde siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano. Esto quiere decir que contiene el mismo modo de ver el asunto, pero que es en su modo de proceder totalmente independiente de la exposición kantiana... Mis obras no quieren explicar a Kant ni ser explicadas por él... No se trata para mí... de corregir ni completar los conceptos filosóficos que estén en circulación, llámense antikantianos o kantianos; se trata para mí de extirparlos totalmente y de invertir por completo el modo de pensar sobre estos puntos de meditación filosófica, de suerte que con toda formalidad, y no meramente por decirlo así, *el objeto esté puesto y determinado por la facultad* de conocimiento, y no la facultad de conocimiento por el objeto» [17]. Fichte, pues, se confiesa kantiano, pero en el sentido de llevar hasta sus últimas consecuencias las premisas de Kant. El giro copernicano de éste hay que entenderlo en toda su radicalidad: el objeto no sólo es determinado por el sujeto pensante, sino *puesto*, es decir, producido por él. A esto llama Fichte seguir el *espíritu* de Kant. Los que se empeñan en repetirle simplemente no comprenden «el espíritu de su filosofía». El pretende sólo establecer «el fundamento de los principios de Kant», pues «éste, en sus *Críticas*, quiso exponer no la ciencia, sino sólo la propedeútica de la ciencia» [18]. Por eso a su idealismo llama también Fichte «criticismo». «La esencia de la filosofía crítica consiste en que un yo absoluto viene puesto como absolutamente incondicionado y no determinable por nada superior; y si esta filosofía concluye consecuente con este principio fundamental, entonces deviene doctrina de la ciencia» [19]. Mas si la inspiración del idealismo viene a Fichte de Kant, la preparación inmediata estaba dada en los filósofos postkantianos, como antes se dijo. La crítica del *Enesidemo* había desbaratado la noción de «la cosa en sí» como contradictoria con el principio kantiano del *a priori* de la razón pensante y su espontaneidad. Reinhold había establecido la unidad de la conciencia como supremo principio de la filosofía crítica, reduciendo a ella el fenómeno mismo como elemento objetivo de la representación.

[17] *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*, trad. J. Gaos, p.6-7.
[18] *Doctrina de la ciencia* p.2.ª § 4, primer teorema, III p.141 nota. Cf. p.131.
[19] *Doctrina de la ciencia*. I: *Tercer principio D* p.77. Añade Fichte (l.c., p.141): «Kant sabía muy bien también esto, pero no lo decía ni daba los motivos por los que no podía ni quería decir todo lo que sabía». Pero es sentir personal de Fichte, porque Kant leyó estos escritos de su admirador y los desautorizó. De igual modo ataca a los que niegan que el sistema de Kant lleve al puro idealismo, porque «no han comprendido su espíritu» (p.3.ª § 5 p.235).

Más claramente, Maimon sostenía que todos los principios del conocimiento deben encontrarse en el interior de la conciencia; el objeto o materia no puede tener causa externa a la conciencia, porque fuera de ésta no hay nada, por lo que la cosa en sí es producto también de la actividad de la conciencia. Y con más vigor aún, Beck resolvía la cosa en sí en la actividad de la conciencia inmanente o del yo trascendental. Casi todo el camino de la interpretación idealista del kantismo estaba ya andado. Pero la personalidad original y genial de Fichte operó la primera síntesis del idealismo con su exaltación del yo puro y de la espontaneidad de la libertad.

Idealismo y dogmatismo.—Para atenuar la brusca entrada del principio idealista del yo que abre la *Doctrina de la ciencia* escribió Fichte la primera y segunda *Introducción a la Doctrina de la ciencia* (1797), con aclaraciones a diversos puntos de su sistema y, a la vez, como defensa del mismo contra las críticas que ya surgían. Entre otros aspectos desarrolla el famoso contraste entre idealismo y dogmatismo. «Sólo estos dos sistemas son posibles... Según el primer sistema, las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad son productos de la inteligencia que hay que suponerles en la explicación. Según el último, son productos de una cosa en sí que hay que suponerles» (*Primera introducción*, trad. Gaos, p.16). «Yo mismo soy para mí un objeto cuya constitución depende, en ciertas condiciones, simplemente de la inteligencia, pero cuya existencia hay que suponer siempre. Pues bien, justamente este yo en sí es el objeto del idealismo... El objeto de este sistema se presenta, según esto, como algo real y realmente en la conciencia; no como una cosa en sí, con lo que el idealismo dejaría de ser lo que es y se convertiría en dogmatismo, sino como yo en sí» (ibid., p.19). «El objeto del dogmatismo, por el contrario, pertenece a los objetos de la primera clase. *La cosa en sí es una mera invención y no tiene absolutamente ninguna realidad*... El dogmatismo quiere... asegurar a la cosa en sí realidad» (ibid., p.20).

Esta misma contraposición la había señalado con vigor en la obra principal: «Es dogmática aquella filosofía que pone algo igual y opuesto al yo en sí; y esto ocurre en el concepto de cosa *(ens)*, que en este sistema... viene puesto como el concepto absolutamente supremo. En el sistema crítico, la cosa es aquello que es puesto en el yo; en el dogmático, aquello en que el yo mismo es puesto. El criticismo es, por tanto, inmanente, porque pone todo en el yo; el dogmatismo es trascendente,

Este yo absoluto es un primer principio o postulado indemostrable a los demás, dado inmediatamente en la conciencia de sí como sujeto absoluto o autoconsciente. Pero Fichte intenta mostrar cómo el filósofo llega a esta conciencia del yo puro por la reflexión a través de la *conciencia vulgar*. Admite, en efecto, el *yo empírico* como distinto de ese yo puro, originario y radical, del sujeto pensante. Antes de la conciencia pura del yo está la conciencia vulgar del hombre concreto en un estado prefilosófico. El yo empírico es ese hombre existencial que se debate en el mundo y, siguiendo el impulso espontáneo, admite la realidad de las cosas en torno en un conocimiento directo de ellas. «La conciencia vulgar..., como sólo habla de sí misma, no puede decir nada más sino que para ella... existen cosas. Y esto no es ninguna ilusión que pueda o deba ser detenida por la filosofía; es nuestra única verdad. De una *cosa en sí* no sabe la conciencia vulgar nada, justamente porque es la conciencia vulgar, que no ha de saltar, es de esperar, por encima de sí misma» [22].

Ese yo empírico se torna en filosófico cuando por su espontánea libertad se decide a pensar en sí mismo y en su actividad. El pensamiento vulgar se trueca en reflexión explícita sobre el propio actuar de la conciencia. Esto se verifica mediante un cierto «requerimiento»: Al filósofo se le requiere o exige, a volver sobre sí mismo, a entrar en su propio interior, apartándose voluntariamente de los objetos y de los datos, incluso de la experiencia interna, para sorprender al yo en el propio acto del pensarse a sí mismo [23]. De ahí la llamada de Fichte a dirigir la mirada hacia el interior, a fijarse en sí mismo desprendiéndose de todo lo que está fuera de sí. La suya es una filosofía de la interioridad, de la inmanencia. «La primera cuestión, por consiguiente, será ésta: ¿Cómo es yo para sí mismo? Y el primer postulado: *piénsate a ti mismo*, construye el concepto de ti mismo... Todo el que haga esto, sólo con hacerlo encontrará que, al pensar ese concepto, su actividad como inteligencia vuelve sobre sí misma, hace de sí misma su objeto» [24].

El procedimiento para llegar a la conciencia del yo puro es llamado otras veces de *abstracción*, o de reflexión abstraente. La abstracción es «máxima» y debe hacerse de «todas las de-

[22] *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* p.169.

[23] *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* 1.ª p.76: «Todo el mundo puede, es de esperar, pensarse a sí mismo. Todo el mundo se percata .. de que, al requerirle a este pensar, se le requiere a hacer algo dependiente de su espontaneidad, a un actuar interior, y de que si lleva a cabo lo requerido de él, se afecta realmente de una manera espontánea, esto es, actúa».

[24] Ibid., p.70.

terminaciones empíricas de la conciencia», es decir, de la experiencia, que Fichte designa como «el sistema de representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad». El hombre encuentra en sus representaciones dos elementos unidos: la *cosa* determinada en sí misma y la *inteligencia* que conoce. «El filósofo puede abstraer de una de las dos, y entonces ha abstraído de la experiencia y se ha elevado sobre ella. Si abstrae de la primera, obtiene una *inteligencia en sí*, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si abstrae de la última, obtiene *una cosa en sí*... una u otra como fundamento explicativo de la experiencia. El primer proceder se llama idealismo; el segundo, dogmatismo» (*Primera introducción* p.16).

Tal figura de abstracción nada tiene que ver con el abstraer los conceptos universales de la lógica clásica. Esta nunca separaba el concepto de sus contenidos objetivos, pensados con más o menos universalidad y separación de los accidentes individuales. La abstracción que exige Fichte es de todos los objetos o determinaciones de las cosas, aun de las afecciones de la vida interior. «Pongamos, pues, un hecho cualquiera de la conciencia empírica y separemos de él, una después de otra, todas las determinaciones empíricas, a fin de que quede sólo aquello que no se puede excluir» (*Doctrina de la ciencia* § 1). Entonces quedará sólo el puro pensamiento de sí mismo, «que está en la base de toda conciencia» y se confunde con el yo puro.

El yo puro como acto y la intuición intelectual.—En todo ello aparece la noción fichteana del yo abstracto como actividad pura. Es la noción básica de Fichte, la que recalca en todos los tonos después de haberlo establecido como punto de partida en el primer principio de su *Doctrina de la ciencia*. Dice así un texto básico de la misma: «El yo se pone a sí mismo». Pero el ponerse, la posición del yo en la conciencia (*Setzung*), es entendido como *acción*, el acto mismo de pensar que revierte sobre sí. «Por lo tanto, el ponerse del yo por sí mismo *es la pura actividad* del mismo, y al contrario: el yo es y pone su ser en fuerza de su puro ser. El es, al mismo tiempo, *el agente y el producto de la acción;* lo que es activo y lo que es producido por la actividad; acción y hecho son una misma cosa. Y por eso el yo soy es expresión de un acto, del solo acto posible» (*Doctrina de la ciencia* § 1,6.º p.53).

Es la actitud lógica de su idealismo. Fichte no parte, como Kant, del *dato*, sino de la *acción* (*nicht Tatsache, sondern Tathandlung*). El yo es, ante todo, actividad. El pensamiento

especulativo comienza no con un hecho, un dato recibido, aceptado por el yo, sino por un acto espontáneo de su energía creadora. No debemos partir de un *hecho*, sino de lo que es anterior al hecho, de la *acción*. La primera afirmación es la de la acción, la actividad creadora del yo.

Es lo que recalca también en las *Introducciones a la ciencia*, desde la noción del yo como conciencia de sí. El yo originario es la conciencia que revierte sobre el sujeto por el pensamiento de sí mismo con abstracción de toda cosa, de todo objeto distinto. Y el pensar es un *hacer*, una acción espiritual. El yo es, pues, el agente y el término y el producto de este hacer, confundido con la actividad misma [25]. Y se ha puesto a sí mismo por el acto de pensar que vuelve sobre sí como anterior a todos los demás actos de la conciencia [26].

Fichte subraya con esta concepción actualista del yo el propio carácter de su «idealismo trascendental», en que avanza sobre todos los anteriores sistemas trascendentes. El conocimiento no procede ni totalmente (Hume) ni parcialmente (Kant) de la sensación ni de la experiencia; va a ser explicado como obra exclusiva, creación del yo. Los demás filósofos han admitido para ese subjetivo espiritual el carácter de cosa sustancial. En Descartes, que parte con todo rigor de la conciencia del yo pensante, se distingue en seguida la *res cogitans*, el alma o sustancia, de la *cogitatio*. El mismo Leibniz quiso definir la sustancia como acción o dinamismo. Pero la mónada sigue siendo algo que actúa, una sustancia eternamente fija que se desenvuelve a sí misma. Todavía la «razón» de Kant, entendida esencialmente como espontaneidad, es en seguida interpretada como «facultad» estática que existe ya y desenvuelve su ser en el obrar. Sólo Fichte llega en este punto al extremo. Para él todo lo espiritual es originariamente vida, ejecución viviente, actividad que no se retrotrae a ninguna sustancia activa como su base y fundamento, sino que ella misma es un absoluto [27].

[25] *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* 2.º p.78: «Sólo de este modo surge para él el pensamiento de sí mismo, puesto que ..., mediante un pensar opuesto, surge para él un pensamiento totalmente distinto; verá, digo, que el pensamiento de sí mismo no es otra cosa que el pensamiento de esta acción, y la palabra «yo», nada más que el término que la designa; en suma, que *yo y actuar sobre sí son conceptos plenamente idénticos*». Cf. 4.º p.84: «Este actuar es precisamente el concepto del yo, y el concepto del yo es el concepto de este actuar; ambas cosas son enteramente la misma».

[26] *Segunda introducción* 2.º p.78-79: «Todo el mundo comprende, es de esperar, que si supone, con el idealismo trascendental ..., que cada conciencia reposa en la conciencia de sí y está condicionada por ella..., si supone tal, tiene que pensar ese volver sobre sí como anterior a todos los demás actos de la conciencia o como condicionándolos, o, lo que es lo mismo, tiene que pensar ese volver sobre sí como *el acto más primitivo del sujeto*.. ; tiene que pensarlo como un acto para él totalmente incondicionado y, por ende, absoluto; y, por consiguiente, aquella suposición y este pensar el yo como puesto primitivamente por sí mismo, una vez más como totalmente idénticos».

[27] *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* p.63: «Cosa totalmente distinta sucede

Por otra parte, el yo puro como conciencia de sí o «actividad que revierte sobre sí misma» entraña una superación de la dualidad sujeto-objeto en que está aprisionada la conciencia empírica. El hacer y lo hecho son una misma cosa en la mera ejecución de la conciencia de sí. El acto subjetivo es aquí «el objeto»; la acción misma es el producto. El ser es aquí primariamente ser conciencia, ser consciente o ser para sí. La identidad de sujeto y objeto, de pensamiento y ser, de ideal y real, está en el fondo de esta concepción del yo como autoactividad y autoconciencia.

La intuición intelectual es la capacidad que tiene el filósofo para captar el yo absoluto, ese substrato originario o «forma de la conciencia en general». Aquí Fichte se separa también abiertamente del método racionalista, en especial de todo el aparato de construcciones lógicas de Kant. Frente a todos los «razonamientos» de la metafísica de aquéllos, exige Fichte el contacto inmediato y vivo con el fondo vital de la propia interioridad. Justamente lo último y más primitivo no puede ser captado mediante «razones», conclusiones y definiciones. Su idealismo precisa elevarse por encima del pensar discursivo, que permanece en círculo y en regreso infinito de cadenas de razonamientos. Como todos los idealismos, ha de poner un «órgano para el mundo inteligible», una función del espíritu de visión simple que establezca un contacto íntimo con lo suprasensible. Tal es su noción de la «intuición intelectual».

La intuición intelectual es del yo puro, de la conciencia inmediata como actividad: «*Este intuirse a sí mismo* al llevar a cabo el acto mediante el cual surge para él el yo, *lo llamo intuición intelectual*. Es la conciencia inmediata de que actúa y de qué actuación tengo... Que hay semejante intuición intelectual, no puede demostrarse por medio de conceptos, ni lo que ella sea sacarse de conceptos. Cada cual ha de encontrarle en sí mismo, o nunca llegará a conocerla» [28].

Kant rechazaba toda intuición intelectual y no admitía otra que la intuición sensible en un sujeto finito. Pero es que su problema teórico era exclusivamente el del conocimiento del objeto o de la naturaleza. Aún no ponía el problema del fun-

con la teoría de la ciencia. Aquello de que hace ésta el objeto de su pensar no es *un concepto muerto*..., sino que es algo vivo y activo que engendra conocimientos de sí mismo y por sí mismo y que el filósofo se limita a contemplar. La misión del filósofo no es nada más que poner a ese algo vivo en una actividad adecuada y contemplar esta actividad, aprehenderla y concebirla como unidad. El filósofo hace un experimento». De igual suerte, la inteligencia no es absoluta, sino mera actividad: «La inteligencia es para el idealismo un actuar y absolutamente nada más» (*Primera introducción* p.56-57).

[28] *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* p.79. Añade (p.80): «Pedirle que se le muestre por medio del razonamiento es todavía mucho más peregrino de lo que sería que un ciego de nacimiento pidiera que se le explicase lo que son los colores sin que él necesitara verlos».

damento de la ciencia del saber mismo, la cual ha de descubrir la esencia del espíritu y de sus funciones espirituales; lo que es posible si el espíritu se intuye a sí mismo. Pero el mismo Kant hubo de poner «el imperativo categórico como postulado absoluto de acuerdo con el yo puro», y ello no es posible «sin partir del presupuesto de una absoluta existencia del yo» [29]. Justamente este hecho de la ley moral y de la libertad, dado como un postulado absoluto en la conciencia moral, ha sido el punto de partida de la reflexión fichteana, el que le ha sugerido su idealismo, como se ha dicho. A él también apela para explicar la posibilidad de la intuición intelectual, pues *la conciencia de la ley moral es una conciencia inmediata, fundada en la intuición de la espontaneidad y libertad* [30]. La razón práctica es intuida en la conciencia del deber. Esa intuición intelectual de la vida moral «es, empero, la única que originaria y realmente, sin libertad de abstracción filosófica, acontece en todo hombre». Desde aquí se puede ascender a la noción de esa autointuición intelectual del espíritu y sus funciones. Cada cual debe «producirse esa conciencia en sí mismo por medio de la libertad».

La intuición intelectual se distingue, según Fichte, de *la intuición sensible*, propia del yo empírico. Esta se refiere a los hechos de experiencia, al conocimiento de los objetos, a la acción libre en torno a ellos. Pero nunca se da sola, ni completa la conciencia sin la intuición intelectual. A su vez, ésta no se da nunca en la conciencia real sin intuición sensible, sin intuición del objeto [31]. Ello significa que la intuición intelectual está en el fondo de los conocimientos objetivos por medio de conceptos, como forma de la conciencia de sí contenida en aquel pensamiento necesario del yo como «el que se pone a sí mismo». Se descubre por «abstracción» de todo lo objetivo de

[29] *Doctrina de la ciencia* p.2.ª § 5, 2.º p.212.

[30] *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* 4.º p.85-86: «Un problema completamente distinto es este de explicar *la posibilidad* de esa intuición intelectual, que aquí se supone como un hecho..., o de garantizar con algo todavía más alto *la fe* en su realidad, de la cual parte en rigor el idealismo trascendental... Esto se hace exclusivamente *demostrando en nosotros la ley moral*, en la cual nos representamos al yo como elevado por encima de toda modificación primitiva operada por la ley misma; en la cual exigimos al yo un actuar absoluto, fundado solo en él y absolutamente en nada más, y lo caracterizamos, por ende, como un principio activo absoluto. *En la conciencia de esta ley*, que sin duda alguna no es una conciencia sacada de otra cosa, sino *una conciencia inmediata, está fundada la intuición de la espontaneidad y libertad:* yo tengo la ley en mí mismo, y la tomo de mí mismo». Cf. 5.º p.92.

[31] *Segunda introducción* 3.º p.80-81: «Se puede mostrar a cualquiera en su experiencia propia... que esta intuición intelectual se da en todo momento de su conciencia. Yo no puedo dar un paso, mover la mano o el pie, sin la intuición intelectual de mi conciencia de mí en mis acciones. Sólo por medio de esta intuición sé que yo lo hago; sólo por medio de ella distingo mi actuar, y en él a mí mismo, del objeto del actuar hallado en mí. Todo el que se atribuye una actividad apela a esta intuición... Ahora bien, esta intuición no se da nunca sola, como un acto completo de la conciencia. Como *tampoco la intuición sensible se da nunca sola*, ni completa la conciencia, sino que ambas necesitan del concepto. Pero no sólo esto, sino que la *intuición intelectual está enlazada también siempre con una sensible*».

la conciencia. Los conceptos son algo secundario que hay que superar. ¿Cómo podría lo absolutamente inconcebible, lo inobjetivo, quedar apresado en conceptos, que son en primer término conceptos de objeto, conceptos de ser? Todo lo discursivo y lo conceptual significa para el filósofo de la ciencia tan sólo un medio que señala el camino hacia la autointuición originaria.

En el fondo, esta conciencia de la intuición intelectual, que se aprehende a sí misma en la ejecución de la subjetividad, significa para Fichte la unión con lo primordial de la «yoidad». El yo absoluto, en su unidad indiferenciada como sujeto-objeto, es él mismo «intuición intelectual», pensamiento de sí que se contempla y se pone a sí mismo, y muchas veces lo llama así Fichte. Es, por decirlo así, identidad de una actividad ideal de la visión con una actividad real de la libertad. De ahí su función fundamental y que de ella afirme Fichte: «La intuición intelectual es la única posición sólida para una filosofía. Partiendo de ella, se puede explicar todo lo que se presente a la conciencia» [32].

Dialéctica del yo.—Dejadas a un lado estas posteriores aclaraciones, es cierto que el núcleo de su metafísica idealista la ha desarrollado Fichte en su primera y básica exposición, *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia*, en torno a la dialéctica del yo. En la primera parte establece sus tres principios o momentos, y desde ellos intenta una deducción sistemática, en las dos siguientes, de la vida teórica y práctica del hombre.

El método dialéctico era iniciado por Kant, con su tendencia a la división de las categorías, por los tres momentos del juicio: *afirmación-negación-limitación*. Fichte aplica estas formas lógicas a la génesis ontológico-trascendental del yo: posición o tesis, oposición o antítesis y superación o síntesis. Así inaugura el famoso proceso dialéctico en tres fases, que se impone en todo el idealismo alemán y sigue vigente en gran parte de la filosofía actual a través de la dialéctica marxista. Veamos su presentación. A comprender su sentido y alcance ayudarán las aclaraciones anteriores.

1.° *Primer principio:* «El yo se pone a sí mismo y es en fuerza de este puro ponerse» *(Doctrina de la ciencia* § 1,3.° p.51). Comienzo originario de toda conciencia y ser es que el yo se pone a sí mismo.

[32] *Segunda introducción* 4.° p.86. Fichte llama a veces a este yo absoluto identificado con la intuición, la forma del yo y «yoidad», en cuanto distinto del yo existencial que es el yo-idea: «Haré memoria aún con dos palabras de una singular confusión. Es la del yo como intuición intelectual, de la cual parte la teoría de la ciencia, y el yo como idea, con el cual concluye. En el yo como intuición intelectual reside simplemente la forma de la *yoidad*, el actuar vuelve sobre sí... El yo en esta forma sólo es para el filósofo... El yo como idea existe para el yo mismo que considera el filósofo, y que éste no instituye como idea propia de él, sino como idea del hombre natural .. El yo como idea es el ente racional» *(Segunda introducción* 12 p.171-172). Cf. Heinz Heimsoeth, *Fichte*, trad. M. García Morente (Madrid 1931) p.133-142.

Este primer principio no es demostrable ni deducido de otro. Fichte intenta explicarlo partiendo de cualquier proposición cierta dada en la conciencia empírica y buscando su fundamento, porque cualquier *dato* supone la conciencia y, por lo tanto, el yo. Sea la proposición A = A expresión de un juicio absoluto, el de identidad. En él no se afirma algo como existente, sino sólo se atiende a la forma, no al contenido. Sólo expresa una relación necesaria entre el sujeto y el predicado: Si A es, A es; es decir, puesto A como sujeto existente, se pone también como predicado. Dicha relación necesaria es de momento una incógnita, una X.

Pero ¿bajo qué condición A existe?, o ¿cuál es el fundamento de X? Fichte responde que esta relación es puesta por el yo, por ser el yo quien juzga de ello. Por lo tanto, «X es puesto en el yo y por el yo, pues él es quien juzga en la proposición procedente según una ley o X» (ibid.). Y dicha X se refiere a A como sujeto y como predicado. Por lo que aquella proposición se puede expresar también: Si A es puesto en el yo, existe.

La consecuencia de ello es que la relación A = A es puesta absolutamente por el yo que juzga. Y como el yo no puede poner tal relación si no se pone a sí mismo como existente, aquel primer juicio de identidad implica necesariamente este otro: *Yo soy yo* o yo = yo. Pero esta proposición tiene significado distinto de la primera, que sólo tenía contenido bajo condición. En cambio, *el yo es yo* «vale incondicionada y absolutamente» también en cuanto al contenido, porque se funda en un hecho empírico. «El yo es puesto no sólo bajo condición, sino absolutamente, con el predicado de existente idéntico al sujeto. Debe, por tanto, expresarse esa proposición por esta otra: *Yo soy*.» La existencia del yo tiene, pues, la misma necesidad que la relación puramente lógica A = A.

Sea cualquiera el valor de esta inferencia tan verbalista, Fichte pretende demostrar que el yo se pone absolutamente «como principio explicativo de todos los hechos de la conciencia empírica, y que antes de ponerse algo en el yo, el yo mismo es puesto previamente» (ibid., § 1,4.° p.53). Quiere esto decir que el yo no puede afirmar nada sin afirmar primero su propia existencia. De ahí la definición fichteana del yo: «aquello cuyo ser (esencia) consiste sólo en ponerse a sí mismo como existente, es el yo como sujeto absoluto» (ibid., § 1,7.° p.54). Por lo tanto, el yo es el primer principio, y un principio absoluto, porque es anterior al juicio más absoluto, que es A = A.

Ya se ha dicho antes, y aquí de nuevo recalca Fichte, qué se entiende por esta *posición* del yo. «El ponerse *(sich setzen)* del yo es *la pura actividad* del mismo... El es, al mismo tiempo, el agente y el producto de la acción; lo que es activo y lo que es producido por la actividad; acción y hecho son una sola misma cosa; por eso «yo soy» es la expresión de un acto, del único acto posible (ibid., § 1,6.° p.53). Esta actividad, como antes se ha descrito, es la conciencia originaria del yo dada en la intuición intelectual, y que está presente en todo acto de conciencia empírica, de pensar o

afirmar un objeto cualquiera[33]. (Más tarde será descrito como libertad, pues la pura actividad del yo es a la vez pensamiento y acción.) Este «poner» fichteano equivale a un acto creador: afirmar produciendo o producir afirmando. El yo se crea al ponerse así absolutamente, ya que existe por sí mismo en virtud de su anteponerse. El yo, pues, no es más que una pura actividad autoconsciente, autoproductora o autocreadora. Y es equiparado por Fichte con la *Sustancia* de Spinoza, a quien reprocha, sin embargo, el haber puesto la conciencia pura más allá y fuera de la conciencia empírica, en algo «fuera del yo», que es Dios; y los otros yo o conciencias, «como modificaciones particulares de la divinidad» (ibid., § 1,10 p.55). El yo de Fichte aparece, en cambio, como actividad infinita y creadora, reconocida como intrínseca a la conciencia finita del hombre.

A este primer momento de la marcha dialéctica van unidos, pues, el principio lógico de identidad y la categoría de realidad, quedando ya puesta la existencia del yo.

2.° *Segundo principio* «Al yo es opuesto absolutamente un no-yo». Tampoco este principio puede ser demostrado, sino ha de evidenciarse desde un hecho cualquiera de la conciencia empírica mediante la forma lógica de una proposición negativa.

Sea, pues, la proposición — A no es A. En ella juzgamos que lo contrario de una cosa cualquiera, A, no es esa cosa. Tal juicio negativo deriva con igual certeza y sin ninguna condición del anterior: A = A. Porque «a este A, como objeto de la reflexión, es opuesto con un acto absoluto —A, sobre el cual se pronuncia el juicio, que es opuesto al A puesto absolutamente, ya que el primer A es igual al último» (ibid., § 2,4.° p.60). Ahora bien, ambos juicios contrarios son puestos en el yo y por el yo. Por lo tanto, «entre los actos del yo se presenta un acto de oposición con la misma certeza con que, entre los hechos de la conciencia empírica, se presenta la proposición —A no es A» (ibid.). Mas la misma posibilidad de oponer en sí presupone la identidad de la conciencia. «El oponer es posible sólo a condición de la unidad de la conciencia de aquello que pone y de lo que pone. Si la conciencia del primer acto no estuviese enlazada con la conciencia del segundo, este segundo poner no sería un oponer, sino un poner sin más» (ibid., § 2,6.° p.61).

«Se presupone, pues, que el yo que obra en ambos actos y sobre entrambos juzga, sea el mismo... Por lo tanto, el pasaje del poner al oponer no es posible sino por la identidad del yo. Ahora bien, lo opuesto, en cuanto opuesto (como puro contrario en general), es puesto por ese acto absoluto. Todo contrario, en cuanto contrario, es absolutamente en fuerza de un acto del yo, y no depende de ningún otro principio. El estado de ser opuesto en general es absolutamente puesto por el yo» (ibid., § 2,4.°-5.° p.61).

[33] «No se puede pensar absolutamente en nada sin pensar al mismo tiempo el propio yo, como consciente de sí; no se puede abstraer nunca de la propia autoconciencia» (*Doctrina de la ciencia* § 1,8.° p.55).

Fichte añade que la oposición absoluta no puede darse sino poniendo algo opuesto al yo. «Mas lo que es opuesto al yo es el no-yo» (ibid., § 2,9.º p.62).

Y como ya advertía que en la misma identidad del yo es donde se dan ambos actos de poner y oponer, tenemos que no sólo al yo se contrapone en absoluto un no-yo, sino que *el yo, al ponerse, pone simultáneamente un no-yo*. Como al percibir que A = A percibimos que —A no es A, la conciencia, al percibir que yo = yo, percibe que yo no es un no-yo. Pero el yo se pone a sí mismo al adquirir conciencia de sí; de ahí que al ponerse el yo concibe a la vez y pone el no-yo. El yo no sólo se pone a sí, sino que opone también a sí mismo cualquier cosa que, en cuanto le es opuesta, es *no-yo* (objeto, mundo, naturaleza), pues «lo contrario de todo lo que pertenece al yo debe pertenecer al no-yo» (ibid., § 2,11 p.62).

Ya se ha visto qué significa este ponerse del yo como actividad consciente autocreadora. Cómo a la vez pone al no-yo, cuál es el alcance y consecuencias de ello, lo deja para la exposición del tercer momento del proceso dialéctico. Sólo añade que este segundo momento es igualmente absoluto y enuncia el principio lógico de *la oposición* (que en su sistema se trueca en principio *ontológico)*, correspondiente a la categoría de *negación*.

3.º *Tercer principio:* «Yo opongo en el yo, al yo divisible, un no-yo divisible» (ibid., § 3 *D* p.68). Este tercer principio es demostrable de los dos anteriores, porque es condicionado en cuanto a la forma, incondicionado sólo por el contenido; el segundo principio era, al contrario, sólo condicionado por la forma: el acto de oponer no se podía deducir; puesto incondicionadamente, se podía, en cambio, demostrar que lo opuesto debía ser el no-yo. El complicado proceso demostrativo es en resumen así:

El yo y el no-yo se encuentran en la misma conciencia absoluta y se niegan mutuamente. Yo se opone al no-yo, y no-yo al yo. Por lo tanto, se destruirían. «En cuanto es puesto el no-yo, el yo no es puesto, pues el no-yo suprime completamente el yo...; por lo tanto, el yo no es puesto en el yo, en cuanto el no-yo es puesto en el yo» (ibid., § 3 *A* p.64). O, en todo caso, el yo sería igual al no-yo, y éste igual al yo.

Debe, pues, buscarse un principio de solución para que no se destruyan mutuamente. Este principio sólo puede ser la unidad de la conciencia. Las oposiciones deben ser conciliadas en la identidad de la conciencia, ya que «tanto el yo como el no-yo son entrambos producidos por actos originarios del yo, y la conciencia misma es un producto del primer acto originario del yo, por el que se pone a sí mismo» (ibid., *B* p.65).

Esta conciliación de entrambos opuestos, «puestos como iguales sin que se destruyan mutuamente», se verifica en cuanto que ambos *se limitan mutuamente*. El acto de síntesis, Y, será una recíproca limitación de ambos opuestos, y su producto, X, indicará los límites. En efecto, «limitar una cosa significa: suprimir la realidad por medio de una negación; *no completamente, sino en parte.*

En el concepto de límites, además de los conceptos de la realidad y de la negación, está también implícito el concepto de *divisibilidad*... Tanto el yo como el no-yo son puestos como divisibles» (ibid., *B* 8.º p.66). Dicha conciliación se verifica, pues, por una autolimitación del yo primitivo y absoluto. En el acto por el que el yo es opuesto al no-yo, y viceversa, ambos como divisibles y limitándose, «una parte de la realidad, aquella que es atribuida al no-yo, *es suprimida* en el yo» (ibid., *C* p.67). Porque el no-yo, como determinación, aunque negativa, del yo es, puesto como «una cantidad, y toda cantidad es también realidad..., será a la vez una negación real de una grandeza negativa. Desde el punto de vista de la pura relación es indiferente a cuál de los dos opuestos se quiera atribuir la realidad y a cuál la negación... Lo que en el yo es negación, es realidad en el no-yo, y viceversa» (II § 4.º p.91). Es que ambos opuestos, al ser puestos como tales, han negado y suprimido una parte de la realidad del otro.

Fichte se ufana de que con este procedimiento antitético ha resuelto «de una manera más general y satisfactoria» el problema de la *Crítica* de Kant de cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*. «Nosotros hemos llevado a cabo, en el tercer principio fundamental, una síntesis entre el yo y el no-yo opuestos por medio de la divisibilidad puesta de ambos» (ibid., *D* p.71). Mas «ninguna síntesis es posible sin una antítesis precedente..., y como la antítesis no es posible sin la síntesis, ni la síntesis sin la antítesis, así tampoco ambas son posibles sin la tesis, sin un acto de poner absoluto, mediante el cual un A (el yo) no es ya puesto como igual o contrario a un otro, sino sólo es puesto absolutamente» (ibid., p.72).

Tesis, antítesis y síntesis: tal es el continuo juego dialéctico de la actividad del yo como autocreador de toda la realidad. Porque a la primera síntesis de los principios fundamentales debe seguirse una infinita cadena de oposiciones que han de ser de nuevo conciliadas y reunidas en síntesis. «Debemos buscar en los opuestos, conciliados por esta primera síntesis, nuevos opuestos y unirlos con un nuevo principio de relación»... «Los opuestos deben ser conciliados hasta que no haya más opuestos, hasta que sea producida la absoluta unidad» (ibid., p.72-73). Fichte admite por ello, corrigiendo a Kant, que los juicios deben dividirse en téticos, antitéticos y sintéticos. E intenta esclarecer este juego de oposiciones con los ingenuos ejemplos de las especies distintas que se unen en el género: el oro no es plata, aluminio, pero ambos se concilian en la noción superior de metal; el animal no es planta, pero se unen en el común concepto de viviente (ibid., 7.º-8.º p.73-76).

El yo infinito y finito.—Los tres principios de la dialéctica de Fichte determinan los puntos principales de su doctrina, porque establecen: 1) La existencia de un yo originario infinito, actividad absolutamente libre y creadora; 2) la existencia de un yo finito que está limitado por el no-yo (las expresiones

poner un no-yo y limitar el yo son equivalentes), y que en seguida será designado como sujeto empírico, el yo como inteligencia o ente racional; 3) la realidad de un no-yo, o sea el objeto (naturaleza) que se opone al yo finito, pero que está reincorporado al yo infinito por el cual es puesto.

La infinitud del yo originario se presenta como la base del sistema y aparece a lo largo de la obra como afirmación común de Fichte. En el yo se contiene, en efecto, *la absoluta totalidad de la realidad:* «Al decir el yo se determina a sí mismo, se atribuye al yo la absoluta totalidad de la realidad» (II § 4.º *B* p.87). El ponerse o determinarse a sí es la actividad autocreadora del yo, y como se pone como absoluto, abarca la realidad toda. «En el yo es puesta la realidad. Por lo tanto, el yo debe ser puesto como absoluta totalidad de la realidad... El yo pone absolutamente, sin ningún otro fundamento..., la absoluta totalidad de la realidad, como una magnitud fuera de la cual, justamente en fuerza de este ponerse, ninguna mayor es posible; y este absoluto máximo de realidad él lo pone en sí mismo. *Todo lo que es puesto en el yo es realidad,* y *toda realidad* que es, *es puesta en el yo*» (ibid., § 4 *D* p.95-96). No hay, pues, realidad alguna fuera del absoluto, que es el yo en el cual se encierra toda la realidad. La idea del yo absoluto, que se repite de continuo, es, por tanto, equivalente a la del infinito. Así lo expresa Fichte después claramente: «En cuanto es absoluto, el yo es infinito e ilimitado. El pone todo lo que es, y lo que no pone, no es (por eso fuera de él no hay nada). Mas todo lo que pone, lo pone como yo... De ahí que, en este aspecto, el yo abraza en sí toda la realidad, es decir, una *realidad infinita e ilimitada* (III § 5,2.º p.207). En esta primera posición absoluta, la actividad del yo es también infinita, porque recae sobre sí como autocreación del yo, y entonces producto, actividad y agente son una misma cosa, y es todo ello el yo puro e infinito [34].

Mas, por otra parte, «el yo se pone también como finito y limitado». No hay contradicción, recalca Fichte, porque se trata del segundo momento dialéctico. No del primer acto de posición del yo puro, sino del segundo, en que se opone un no-yo. Y ya se ha explicado en la dialéctica del tercer mo-

[34] *Doctrina de la ciencia* III § 5, segundo teorema, 2.º (p.208): «En cuanto el yo se pone como infinito, su actividad (de poner) cae sobre el yo mismo..., y esta actividad es el fundamento y ámbito de su ser. Por eso el yo es infinito en cuanto que su actividad retorna sobre sí misma, y bajo este aspecto también su actividad es infinita, porque es infinito el producto de ella, el yo... Producto, actividad, agente, son aquí la misma cosa (§ 1), y nosotros los distinguimos para poder entendernos. Sola la pura actividad de yo, sólo el yo puro, es infinito. Mas la pura actividad es justamente aquella que no tiene precisamente objeto, porque revierte en sí misma».

mento que la posición de un no-yo contrapuesto lleva consigo la limitación de ambos, pues todo contrario anula y destruye parte del contrario. El yo se ha determinado entonces como finito y limitado. «En cuanto al yo se opone un no-yo, se pone necesariamente límites, y a sí mismo en estos límites. El divide la totalidad del yo, que es puesto en yo y no-yo; y bajo este aspecto se pone necesariamente como *finito*» (II § 4,2.º p.207).

Y Fichte se esfuerza en laboriosas y continuamente repetidas reflexiones (que constituyen casi toda la parte segunda de su *Doctrina de la ciencia* p.81-178) por hacer comprensible esta síntesis de los contrarios y cómo de la escisión de la realidad absoluta e infinita del yo puro brota sin contradicción la realidad de un yo finito como opuesta a un no-yo. Y que éste no-yo, que en su forma lógica aparece como simple negación, es, sin embargo, una realidad puesta por el mismo yo originario. Apenas se desprende algo más de lo ya expuesto en el tercer principio: que el yo se determina a sí mismo con su actividad absoluta y «se pone a sí mismo como determinado por el no-yo», a la vez que pone un no-yo como determinante; que, por lo tanto, «el yo se determina en parte y es en parte determinado». Ambos extremos, el yo finito y no-yo, son dotados de actividad y pasividad, pues ambos son determinables por su contrario y, a la vez, en parte lo determinan, manteniendo así una continua acción recíproca; ambos poseen igualmente realidad finita o parcial, contrapuesta a su contrario: «Por tanto, el yo pone en sí negación, en cuanto pone realidad en el no-yo, y pone realidad en sí, en cuanto pone negación en el no-yo» (II § 4 p.87-88).

Todo ello no se comprende sino por una suerte de *degradación* del yo primitivo para que pueda parangonarse en igualdad con el no-yo. Así lo proclama Fichte: «El yo mismo es abajado a un concepto inferior para que pueda ser puesto como igual al no-yo..., no se da un *ascender*..., sino un *descender*. Yo y no-yo, en cuanto son puestos como iguales y opuestos, merced al concepto de mutua limitación, son entrambos algo (accidentes) en el yo, como sustancia divisible; son puestos por el yo como sujeto absoluto no limitable» (I § 3 p.76). Fichte acepta, pues, la noción de Spinoza de una sustancia única y presenta el yo limitado (los yo individuales) y el no-yo (las cosas) como *accidentes* o afecciones de esa sustancia que es el yo puro. Bien entendido que no se entiende la sustancia en sentido clásico, sino como simple actividad, pues para Fichte «el concepto de realidad es igual al de acti-

vidad». Así, pues, proclama Fichte: «Originariamente no hay sino una sustancia: el yo. Y en esta única sustancia son puestos todos los posibles *accidentes;* por lo tanto, todos las posibles realidades» (II § 4 *D* p.101). La idea de sustancia única tiene en Fichte el mismo sentido panteísta que en Spinoza, a quien, como se ha dicho, acusa de dogmatista y de no haber salvado el primer principio de la unidad suprema de la conciencia o del yo, libre e independiente, que él ha trasladado a una sustancia superior, determinada por una necesidad interna [35].

De ahí que, para Fichte, el yo finito se distingue de algún modo del yo infinito, de cuya actividad originaria es producto. En cierto sentido, el yo finito es llamado también opuesto a ese yo absoluto; pero a la vez es integrado con él en la unidad de la conciencia [36]. Se trata de una duplicidad de momentos o situaciones del mismo yo, que se compara a la distinción spinoziana, modal, entre la sustancia única y sus accidentes, o entre un círculo particular y la entera circunferencia [37]. Este infinito yo es todavía en Fichte el yo humano, que es soberanamente libre e independiente, que en la conciencia concreta de los objetos y contenidos se trueca en yo empírico. En las exposiciones posteriores es cuando acentúa la separación entre el principio infinito de la conciencia, relegada al Absoluto, y el yo humano.

Deducción trascendental a la multiplicidad del mundo. La deducción de que habla Fichte en su sistema trascendental no tiene sentido lógico, sino ontológico. Es la simple explicación del procedimiento dialéctico, según el cual se hace el tránsito o descenso de la unidad del principio supremo, que es el yo absoluto, a lo múltiple y variado de las cosas. El procedimiento no es más que el simple desarrollo o repetición de la primera síntesis dada en los tres primeros principios. «En el primer acto sintético, en la síntesis fundamental (la del yo y no-yo), es puesto un contenido para todas las posibles síntesis futuras... Todo lo que debe pertenecer al dominio de la

[35] *Doctrina de la ciencia* I § 3 *D* p.77-79. En esta época de Fichte se descubría en Alemania Spinoza, quien ha inspirado el monismo de Fichte, aunque no su idealismo.

[36] *Doctrina de la ciencia* I § 3 *C* (p.68): «La conciencia es única, pero en esta conciencia es puesto el yo absoluto como indivisible; en tanto que el yo, al cual es opuesto el no-yo, es puesto como divisible. De ahí que el yo, en cuanto le es opuesto un no-yo, *es él mismo opuesto al yo absoluto*. Así son conciliadas las oposiciones sin perjuicio de la unidad de la conciencia».

[37] *Doctrina de la ciencia* II § 4 *D* (p.100): «En cuanto el yo viene considerado como comprendiendo el entero círculo de todas las realidades, *es sustancia*. En cuanto es puesto en una esfera no absolutamente determinada de este círculo..., *es accidental*, o mejor, en él hay un accidente. El límite que separa esta particular esfera de la entera circunferencia es lo que le hace accidente... El está en la circunferencia, y por ello el accidente está en y sobre la sustancia; y excluye algo de la entera circunferencia, y por ello el accidente no es sustancia».

doctrina de la ciencia debe desarrollarse desde aquella síntesis fundamental», anuncia desde el principio Fichte (II § 4 p.81).

Todo ello sucede mediante la acción recíproca del yo y del no-yo, de la que nacen tanto el conocimiento teórico (la representación) como la acción moral. Trataremos de reflejar sobre todo lo concerniente al saber teórico. Como antes se ha dicho, la pura actividad del yo infinito, en cuanto retorna en sí misma, es aún infinita. Pero en cuanto el yo pone límites, «su actividad (del poner) no cae inmediatamente sobre sí misma, sino sobre un no-yo, que debe ser opuesto. Entonces no es ya actividad pura, sino *actividad objetiva, que se pone un objeto*... De ahí que el yo es finito, en cuanto su actividad es objetiva (III § 5,2.° p.209). Fichte encuentra esta idea expresada en el término mismo de objeto *(ob-iectum, Gegenstand)*, que indica algo opuesto y contrastante, que ofrece resistencia. Por lo tanto, «el objeto no es puesto sino en cuanto resiste a una actividad del yo; sin tal actividad del yo no hay objeto... Sólo en cuanto resiste a aquella actividad, un objeto puede ser puesto, y en cuanto no se resiste a ella, no hay objeto» (ibid., p.211 y 209).

La «objetivación» del yo es, pues, explicada por una «resistencia» o «choque» que encuentra su actividad. Pero esta resistencia proviene del no-yo, es la simple posición del no-yo, por el que se ha limitado el yo. Por tanto, todo acto de limitación del yo con la posición del no-yo es acto de objetivación en el que se da una representación. Pero esto sucede porque el yo es *inteligencia*: «En cuanto el yo es inteligencia», su actividad de determinarse y limitarse en yo y no-yo contrapuestos es *una representación* en que el yo pone un subjetivo, y a éste contrapone un objetivo, y así sucesivamente en la serie de representaciones de la conciencia empírica. Pero, «si entrambos deben ser sintéticamente conciliados, ambos deben ser puestos en un solo y mismo acto del yo, ya que no hay objeto sin sujeto» (II § 4,3.° p.161).

Así, por esta curiosa teoría de la resistencia, Fichte traspone—ya muy entrada su laboriosa exposición—su dialéctica del yo y no-yo en términos de *sujeto-objeto*, y la actividad del yo es presentada como actividad de una inteligencia, en que todos los principios del conocimiento brotan del yo; por lo tanto, también los contenidos o representaciones. Ahora sabemos que todo el proceso de determinación del yo por el no-yo se verifica en el orden ideal por un acto de la conciencia inteligente como limitación de un sujeto por un objeto: «La

determinación del yo consiste en la determinabilidad por medio del sujeto y objeto» (ibid., p.154). Fichte declara que tal es el lenguaje común y más claro: llamar sujeto al yo, y objeto a todo lo opuesto al yo, y que así hablará en adelante. Pero tal lenguaje no le parece convincente [38]. Pronto se olvida de él, pues son escasos los pasajes en que habla en términos de sujeto-objeto, mientras que en toda la obra sigue insistiendo, en constante y ejemplar tenacidad, en la temática de la posición del yo y el no-yo y su mutua acción recíproca por la correlativa actividad y pasividad de cada término.

Tenemos, pues, que la representación, y con ella el conocimiento, nace de una acción recíproca que es intercambio de actividades entre el yo y el no-yo. La génesis del conocimiento en el idealismo procede a la inversa del realismo, y, no obstante, guarda cierta apariencia con él. El realismo «dogmático» sostiene que la representación la produce la acción de una cosa externa sobre el yo; la cosa en sí es independiente del yo y anterior a él. Fichte admite también que la representación es el producto de una actividad del no-yo sobre el yo; pero, dado que el no-yo es, a su vez, puesto o producido por el yo, la actividad que manifiesta procede, en último análisis, precisamente del yo, y es una actividad refleja que retorna del no-yo al yo. Así puede también hablar Fichte de «la cosa en sí»; pero no como realidad independiente, sino producida a su vez por el sujeto. «El espíritu finito debe necesariamente poner fuera de sí algo absoluto (una cosa en sí); mas, por otra parte, reconoce que este algo existe por él (es un noúmeno necesario), es aquel círculo que el espíritu puede agrandar infinitamente, mas nunca salir de él» (III § 5,2.º p.232). También, pues, en Fichte el conocimiento es producido por la acción del objeto, como distinto del sujeto; pero, a su vez, esa acción objetiva procede de la actividad del yo a través de la «mediación» del no-yo. En definitiva, «toda realidad del no-yo es simplemente *una realidad transportada del yo*» (II § 4, 3.º p.128).

La actividad cognoscitiva del yo, que procede infinitamente a nuevas series de síntesis de lo objetivo y subjetivo, es llamada *la imaginación productiva*, de la que nacen las cosas del mundo. En Kant la imaginación pertenecía al conocimiento

[38] *Doctrina de la ciencia* II § 4,3.º (p.143): «Y expresándonos en lenguaje más común: el yo, como es aquí considerado, no es sino el contrario del no-yo; y el no-yo no es sino el contrario del yo. Sin tú no hay yo; sin yo no hay tú. Por amor de la claridad, ya en adelante, y solamenbte bajo este aspecto, *al no-yo llamaremos objeto, y al yo sujeto*, si bien no podemos mostrar ahora la conveniencia de tales denominaciones. El no-yo independiente de esta reciprocidad no puede ser llamado objeto, ni el yo independiente de ella puede ser llamado sujeto».

inferior de la sensibilidad. Pero Fichte le atribuye una función elevada, de carácter intuitivo y superior a la del intelecto. Distingue entre la razón determinante, la imaginación productiva y el producto de esa imaginación que es fijado en el entendimiento. La imaginación opera intuitivamente y es intuición. Pero hay un modo de intuición o acto del yo «que no es reflexión, sino actividad que se dirige hacia dentro», simple espontaneidad preconsciente del yo sobre sí mismo; y «hay una actividad que se dirige hacia afuera, que, por lo tanto, es producción; lo intuido, como tal, es producido». Pues bien, «*la facultad producente es siempre la imaginación;* por ende, aquel poner lo intuido es obra de la imaginación y es él mismo una intuición» (II § 4 deducción 2.ª p.181). Pero la imaginación en su intuir es fluctuante en varias direcciones, y esta intuición «debe ser fijada para poder ser concebida como una sola y misma cosa». El acto de fijar y determinar lo intuido por la imaginación pertenece a la razón, «facultad del yo que pone absolutamente». Y «la facultad en que esto, que es mudable, permanece y es explicado, es justamente el entendimiento» (ibid., 3.º p.183-184). Así, en este extraño análisis fichteano de la actividad cognoscitiva y autoproductora del yo a través de sus tres facultades, el entendimiento es concebido, como más tarde dirá Bergson, como una facultad *estática*, cuya función se limita a fijar y conservar los productos de la imaginación; y es obvio que esto lo hará mediante los conceptos, que ni siquiera son mencionados [39].

La imaginación productiva es, en consecuencia, presentada como «la facultad de síntesis, que tiene por misión conciliar los opuestos, de pensarlos como uno» (II § 4,3.º p.176), ya que, como se ha dicho, todo pensar se realiza por un poner el no-yo como determinación del yo, un objetivo como determinante del yo subjetivo. Y la serie de proposiciones opuestas y de conciliación o síntesis superadoras se ha de suceder en una cadena infinita, pues que la infinita actividad del yo consiste en un ilimitado ponerse y contraponerse [40]. Así es

[39] *Doctrina de la ciencia* II § 4,3.º (p.184): «El intelecto es intelecto sólo en cuanto algo es fijado en él . El intelecto se puede definir como la imaginación fijada por la razón y como la razón provista de objetos de imaginación. El intelecto es una facultad espiritual de reposo, inactiva; un puro receptáculo de lo que ha sido producido por la imaginación y determinado o aún por determinar por la razón». Por eso más tarde (III § 5,2.º p.233) atribuye a la «imaginación creatriz» lo más elevado del pensar y del filosofar humanos: «de esta facultad depende que se filosofe o no con espíritu».

[40] *Doctrina de la ciencia* II § 4,3.º bis (p.166): «Sin infinitud no hay limitación; sin limitación no hay infinitud; infinitud y limitación se concilian en un solo y mismo término sintético. Si la actividad del yo no procediese al infinito, el yo no podría limitar esta su actividad... La actividad del yo consiste en un ilimitado ponerse; contra ella surge una resistencia. Si cediese a esa resistencia, entonces aquella actividad que supera el límite de la resistencia, quedaría aniquilada y destruida». Ibid., p.169: «Sin la infinitud del yo, sin una facultad

como se construye la ciencia. Fichte no determina más ni desciende a ningún otro problema o explicación de filosofía teórica. Su *Doctrina de la ciencia* es sólo esto: establecer la posibilidad del saber y que todo el saber emana apriorísticamente de la actividad subjetiva a través de la dialéctica incesante del yo y el no-yo.

La idealidad como realidad.—Puede expresarse también: «la realidad como idealidad», pues ambas fórmulas son idénticas, según el mismo Fichte: «Se ha puesto en plena luz la expresión... de cómo idealidad y realidad pueden ser una y la misma cosa y cómo entrambas son distintas sólo por el diferente modo de considerarlas» (ibid., p.177). Dentro de su idealismo, Fichte quiere ser realista, y puesto que su principio supremo del yo o autoconciencia lo explica todo, deberá explicar también el realismo aparente de nuestro conocimiento. Alguna vez llega a afirmar este realismo con gran vigor: «La doctrina de la ciencia debe ser, por tanto, *realista*. Muestra que es absolutamente imposible explicar la conciencia de las naturalezas finitas si no se admite la existencia de una fuerza independiente opuesta a ellas, de la cual esas naturalezas dependen en lo que afecta a su conciencia empírica» (III § 5,2.° p.231). Pero en seguida aclara el sentido de ese objeto independiente. Se trata del no-yo opuesto creado por la actividad del yo y que al determinarse aparece enfrentado a la conciencia: «Todas las posibles determinaciones de esta fuerza o de este no-yo se empeña en deducirlas de la facultad determinante del yo, y debe realmente deducirlas en cuanto es doctrina de la ciencia» (ibid.).

El fondo de la explicación parece ser ésta: Fichte *llama real a lo objetivo*, al objeto producido por la actividad infinita del yo cuando éste ha encontrado una resistencia, y entonces esa actividad se manifiesta como un «esfuerzo». «El objeto no es puesto sino en cuanto se resiste a una actividad del yo; sin tal actividad del yo no hay objeto» (III § 5,2.° p.211). Cuando la actividad infinita del yo entra sobre sí misma, no es objetiva o se dirige sólo a un objeto «ideal» o «imaginario», a algo indeterminado. Mas cuando la actividad, en sí infinita, choca con una resistencia, se determina como finita y se hace objetiva, produciendo un no-yo, que es llamado *objeto real* o determinado. Se vuelve así a la temática de siempre: el yo es determinado por el no-yo al poner un no-yo; es decir, su actividad infinita se determina al desdoblarse en sujeto y objeto,

productiva absoluta del mismo, que va en lo ilimitado e ilimitable, no se puede explicar la posibilidad de la representación».

al oponer un no-yo que lo limita. «Un objeto determinado de esta actividad que, desde este punto de vista, es limitada, *es un objeto real*»[41].

No hay, por tanto, evasión posible hacia el verdadero realismo en este idealismo puro de Fichte. La «realidad» para él es igual a idealidad; todas las formas empíricas de la conciencia (lo que se llama realidad) son, en definitiva, deducibles del yo. Sigue en pie la afirmación siguiente, que recorre como *leitmotiv* toda la *Doctrina de la ciencia*: «*Cuando el yo es puesto, toda realidad es puesta;* en el yo todo debe ser puesto; el yo es absolutamente independiente, y todo debe depender de él» (III § 5,2.º p.212). Y como todo el pensamiento objetivante de las cosas es atribuido a la imaginación, que por su condición de intuición sensible mostrará su contenido «como múltiple en el espacio y en el tiempo», de ahí que la otra aserción equivalente: «Toda realidad—toda realidad para nosotros, como no puede entenderse de otra manera en un sistema de filosofía trascendental—no es producida sino por la imaginación» (II § 4 *E* p.177). ¿Nos hallamos entonces ante un mundo de ilusión, la ilusión trascendental de que hablaba Kant? Fichte no lo cree, pues añade que tal ilusión es «la única verdad posible»[42].

Los términos «idealismo» y «realismo» no se oponen, pues, en la nueva filosofía. Fichte se muestra acogedor con ambos y admite que su idealismo «crítico» o «trascendental» puede llamarse «real-idealismo» o «un ideal-realismo». Lo que siempre ha rechazado es el término de «trascendente». Con insistencia repite: «A pesar de su realismo, esta ciencia no es trascendente, sino sigue siendo trascendental en su más íntima profundidad»[43]. El término «trascendente» es, por ello, la piedra de toque para designar el verdadero realismo, el que admite cosas en sí independientes del sujeto, y que Fichte cali-

[41] *Doctrina de la ciencia* III § 5,2.º (p.220): «La actividad finita objetiva presupone, ya por su determinación, una actividad opuesta a la infinita actividad del yo, de aquello que es determinado como objeto. Ella es dependiente, limitada y finita, no en cuanto en general obra, pues bajo este aspecto es absoluta.., sino en cuanto pone el límite determinado del objeto... El principio de su determinar... se encuentra fuera de ella. *Un objeto determinado de esta actividad* que *desde este punto de vista es limitada*, es un *objeto real*». Cf. ibid., p.213-214.221. En el mismo sentido dice (p.219): «La actividad finita objetiva del yo se dirige a un *objeto real*; su esfuerzo infinito, al contrario, a un objeto puramente imaginado».

[42] *Doctrina de la ciencia* II § 4 *E* (p.177-8): «Uno de los más grandes pensadores de nuestra edad, el cual, por cuanto yo veo, enseña lo mismo, llama a esto una *ilusión* producida por la imaginación. Pero a toda ilusión debe contraponerse la verdad, toda ilusión debe evitarse. Mas si se demuestra... que sobre ese acto de la imaginación se funda la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, de nuestro ser como yo, entonces este acto no puede cesar, si no queremos hacer abstracción del yo...; por tanto, no es ilusorio, sino de verdad, la *única verdad posible*».

[43] Ibid., III § 5,2.º p.231-2. Cf. § 6 (p.237): «La doctrina de la ciencia de ningún modo es trascendente, porque todo lo que hemos de mostrar lo encontramos en nosotros mismos...; sabemos que no podemos nunca salir de nosotros, ni hablar de la existencia de un objeto sin sujeto».

fica siempre de «dogmatismo». Los discípulos kantianos «no se han librado aún del dogmatismo trascendente, porque no pueden comprender cómo el yo puede desarrollar exclusivamente de sí mismo todo lo que en él puede presentarse sin salir nunca de sí ni romper su círculo» (III § 7 *A* p.241).

Panteísmo.—En este círculo cerrado del yo no cabe un ser divino trascendente, porque toda trascendencia de una realidad superior ha sido negada. Dios no aparece prácticamente en esta primera obra sistemática en que Fichte desarrolla su idealismo. Sólo pueden contarse tres alusiones, y es para asentar que el concepto de Dios trascendente es impensable dentro de este marco idealista. «Para la divinidad, dice, o sea para una conciencia en la cual todo fuese puesto por el solo hecho de ponerse el yo (sólo que el concepto de tal conciencia *es impensable* para nosotros), nuestra doctrina de la ciencia no tendría ningún contenido, porque en tal conciencia no habría otro poner más que el yo» (III § 5,1.º p.206). «Respecto a un yo al cual nada le fuese opuesto—que es la idea impensable de la divinidad—, una tal contradicción no tendría lugar» (ibid., 2.º p.207). La contradicción que intenta resolver es cómo «se pone el yo como infinito e ilimitado», y en un segundo momento, «como finito y limitado» al oponerse un no-yo que lo limita (ibid.). Esto no cabe en Dios, que en su noción es infinito y no se limita por un contrario.

Es obvio que, dentro de esta concepción, Fichte no podía tener de la divinidad más que un concepto panteísta spinoziano. Las alusiones a la «sustancia única» de Spinoza son frecuentes en la obra, como hemos dicho. Fichte hace suya esta idea de una sustancia original, y de nuevo reprocha a Spinoza que, en su dogmatismo, ha buscado «una vía de escape» al dilema infinito-finito, «poniendo el infinito fuera de nosotros» [44]. Pero la solución debe hallarse en su dialéctica de la síntesis conciliadora de los opuestos. El yo es actividad infinita cuando se pone absolutamente, y deviene finito cuando opone un no-yo. Lo infinito y lo finito son, por ello, dos momentos o situaciones del mismo yo; y el yo infinito es la *sustancia* del yo finito. Fichte, pues, ha dado sentido de *infinito* o panteísta al yo humano, ya que toda su especulación gira en torno al propio yo [45].

[44] *Doctrina de la ciencia* III § 5,2.º p.208.

[45] En este sentido hay otra alusión al tema de Dios, en que reprocha al «estoicismo consecuente» de ateísmo, porque identifica la idea infinita de Dios con el yo real, y, por lo mismo, el ser absoluto con la existencia real. El sabio estoico tiene los atributos todos de Dios, es igual a Dios. Mas «la doctrina de la ciencia no es atea», porque «distingue el ser absoluto y la existencia real y pone el primero como explicación de la segunda». Pero es en el sentido.

En los años siguientes, Fichte reafirmó de modo explícito esta actitud panteísta en los escritos que dieron lugar a su acusación de ateísmo: *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo* (1798), y otro incompleto: *Reminiscencias, respuestas, preguntas* (1799). Desde el arranque de su especulación, Fichte había entrevisto el verdadero sentido de lo infinito del yo en la autonomía moral y absoluta independencia de la libertad humana, identificando a Dios, como un Absoluto impersonal, con el orden moral. La doctrina de la ciencia, enseña en ese último escrito, da a conocer que el yo hace de la libertad su fin absoluto. Yo y mi objetivo final son inseparables uno del otro; inseparables son, pues, también el objetivo final y el orden moral del mundo. Pero «el viviente y operante ordenamiento moral es Dios mismo; no tenemos necesidad de otro Dios y ni siquiera podemos hablar de él». La verdadera religión se revela en el acto moral. Si Dios fuera algo distinto del orden moral y considerado como su causa, se convertiría en una sustancia particular, en un ser como nosotros. «El concepto de Dios como sustancia particular es imposible y contradictorio; séanos permitido decirlo con toda claridad y cortar de raíz esa cháchara escolástica, para llevar así la verdadera religión a la placentera acción moral».

No obstante, en los escritos de su última fase Fichte cambió de lenguaje. Habla con frecuencia de Dios, del Absoluto, y su religiosidad meramente moral se transformó en el misticismo acentuado y religión del amor, que marca su «período joanneo». Hubo sin duda una fuerte evolución en su pensamiento religioso, y habremos de discutir si logró salir del cerrado círculo panteísta.

La doctrina moral

La obra primera y principal en que Fichte expone su teoría moral, *El sistema de la doctrina moral* (1798), es una verdadera reelaboración de la *Doctrina de la ciencia*, de 1794, y revela unidad de inspiración con ella. Ya en la tercera parte de ésta traza un largo esbozo del concepto de acción moral, pues, como en ella observa, «la doctrina de la ciencia debe abarcar todo el hombre; por eso no se le puede comprender sino aplicada a la totalidad de las facultades del hombre» [46]. Por tanto, la moral fichteana no sólo quiere estar en consonancia con su idealismo teórico, sino que trata de extender los principios de

allí explicado, de que nuestro ser absoluto obtiene existencia real al oponerse y limitarse por el no-yo (*Doctrina de la ciencia* III § 5,2.° p.229-230).

[46] *Doctrina de la ciencia* III § 5 nota final p.236.

la doctrina de la ciencia al mundo moral. Bastará resumir en sus principales directrices esta ética en extremo abstracta y confusa.

Teoría de la acción moral.—El principio supremo de la actividad moral, así como el fin último, es *la actividad infinita* del yo puro. «Lo único absoluto, en que se funda toda conciencia y todo ser, es pura actividad... La única pura verdad es mi autodeterminación» *(Doctrina moral*, intr. § 9). Se trata de una actividad absoluta e independiente que encuentra sólo justificación en sí misma. «El carácter esencial del yo, por el que es distinguido de todo lo exterior a sí, es la tendencia a la actividad por el motivo de la propia actividad» (ibid.). Ahora bien, esta actividad del yo, considerada como infinita, toma el nombre de *voluntad*. «Yo me encuentro a mí mismo, en cuanto a mí mismo, sólo como sujeto de voluntad» (ibid., *Werke* II p.18). Si la actividad del yo, o conciencia originaria, al determinarse por un no-yo, u objeto opuesto, es inteligencia y representación, en su esencia primordial de actividad es voluntad y querer. El querer es, pues, el originario ser del yo, lo que hace que el yo sea tal o pura actividad.

Pero el yo, que debe ponerse a sí mismo como absolutamente libre e independiente, no puede ser activo si no es determinando un objeto mediante la representación. El proceso de cómo la acción puede acontecer como una efectuación del sujeto sobre lo objetivo es paralelo al proceso de cómo se llega a la representación del mundo, consistente en una «acción recíproca del yo consigo mismo». El yo lo pone todo, y de su actividad resulta toda la realidad. El «esfuerzo del yo» en su actividad infinita, y que se determina ante una resistencia poniendo un no-yo, se manifiesta como una inclinación o *impulso*. El yo es determinado por la inclinación a salir fuera de sí, y la conciencia de tal impulso se manifiesta por el *sentimiento* de un deseo hacia un objeto. Bien entendido que el yo no puede dirigirse hacia fuera si de algún modo el mundo externo no se manifiesta a él en él mismo, pues toda realidad brota del yo y queda en el yo mismo [47].

[47] *La doctrina de la ciencia* III § 11 (p.280) termina con este párrafo, que subraya la idealidad en que se desenvuelve toda la acción humana: «La acción de que se habla es, como siempre, una acción ideal, la cual tiene lugar por representación. También las acciones que ejercitamos por medio de los sentidos en el mundo sensible, en las que creemos, no nos pertenecen sino por medio de la representación». Antes había afirmado que la realidad de la sensación «es creída. La realidad en general, tanto del yo como del no-yo, no puede ser sino objeto de fe» (ibid., § 9,2.º p.253). Coincide con ello la otra afirmación introductoria de la doctrina moral: «La actividad, en virtud de las leyes de la conciencia, y especialmente de aquella ley fundamental por la que el ser activo se comprende solamente como un sujeto y un objeto unidos (como yo), aparece como actividad sobre algo que está fuera de mí. Todo lo que está comprendido en *apariencia*, desde el fin absoluto que me propongo a mí mismo, por un lado, hasta la

Partiendo, por ello, de la actividad pura del yo, Fichte ha llevado a cabo la deducción de la naturaleza sensible y corpórea del yo finito. El yo no puede ponerse a sí mismo como acción libre sin determinar al mismo tiempo también su mundo, que es la naturaleza. Esto significa que el impulso del yo a ponerse como absoluta libertad debe realizarse a través de los *impulsos sensibles* del yo empírico. Pero los impulsos sensibles no dependen de la voluntad y pueden solamente ser *sentidos*. Y puesto que todo lo que es independiente de la voluntad libre es naturaleza, todo el sistema de impulsos y sentimientos que el yo empírico encuentra dentro de él es naturaleza. Ahora bien, el término al que se dirige el impulso sensible es el objeto natural, que es siempre espacial. Y dado que el yo mismo está unido a la naturaleza por el impulso, también él debe ser espacio, materia, organismo, por el que su voluntad adquiere la forma de un cuerpo articulado, capaz de moverse y de emplearse como instrumento de la voluntad. Para Fichte, pues, el mundo natural, la esfera del no-yo, puede ser considerado como el material e instrumento necesario para que el ser racional pueda realizar su vocación moral.

Pero si el yo como impulso natural tiende al placer que obtiene de la satisfacción del mismo, y es por eso dependiente del objeto que lo procura, él es también impulso a ponerse en absoluta libertad como autoconciencia, a la liberación de la dependencia de las cosas naturales. Ambos son una misma cosa, y la unidad originaria de ambos es el *impulso originario*. Este es, como el yo mismo, sujeto y objeto, y se presenta a la conciencia al mismo tiempo como impulso natural e impulso espiritual (impulso hacia la libertad), impulso al placer e impulso hacia la autoactividad. «En la acción recíproca de estos dos impulsos, que propiamente no son más que la acción recíproca de un solo e idéntico impulso consigo mismo, se fundan todos los fenómenos del yo»[48]. La unificación de los dos impulsos es el *impulso moral*: el impulso natural es la materia, el impulso puro es la forma. El impulso moral no niega ni revoca los impulsos naturales, sino que los subordina a sí mismo. No se concibe que una voluntad pura no se determine y exprese en una tendencia natural que le proporcione la materia y la determinación empírica necesaria. El yo empírico debe elevarse de la dispersión de sus impulsos naturales a la unidad ideal, a la coherencia del yo puro.

grosera materia del mundo, por otro, no son sino términos intermedios de la apariencia, y, por consiguiente, también *son sólo apariencias. La única verdad es mi autodeterminación»* (*Doctrina moral*, intr. § 9).

[48] *Doctrina moral*, ed. I. H. FICHTE, *Werke* II p.103.

Así, la actividad del yo puro es de naturaleza moral; se despliega en un constante esfuerzo *(Streben)*, venciendo una resistencia; el límite es puesto y superado en una perpetua alternativa al infinito. La acción ética es sustancialmente un esfuerzo, un tender al infinito superando lo finito. La libertad a que tiende el impulso moral es un *progresivo proceso de liberación* de la dependencia en que estamos respecto de la naturaleza, sin que se llegue nunca a la independencia deseada; por eso debe desplegarse hasta el infinito, a un fin último imposible de alcanzar, pero al cual debe el ser racional acercarse incesantemente. El último sentido de la acción moral es convertir las limitaciones en actividad, lo sensible en espíritu, lo dado en libertad. Toda transformación de la naturaleza debe tener esta finalidad: que el no-yo sea convertido en yo.

Moral autónoma, ley moral y conciencia.—El idealismo ético de Fichte ha agudizado la autonomía moral aún más que Kant. Lo mismo que el primado kantiano de la razón práctica ha adquirido en su pensamiento un nuevo y más amplio alcance, ya que la razón no puede ser teórica si no es práctica, sin la dinámica previa de la actividad pura del yo. Así, en el idealismo fichteano de la libertad, la exigencia moral absoluta es la de la actividad. La moral de Fichte es absolutamente autónoma, como ética de la acción pura. Obrar es el fin para el cual existimos; el puro hacer, la autoactividad absoluta, es el valor ético fundamental. La acción de la libertad tiene el sentido y el fin de la libertad misma. Todos los objetos y fines determinados de nuestra acción son tan sólo caminos y rodeos mediatos de la actividad de la voluntad sobre sí misma. Se mantiene a la vez el formalismo. No aparece en él otra consigna de obrar particular que el formal y vacío: «¡Hacer, hacer! ¡Para esto existimos!» La forma de la buena voluntad es al mismo tiempo su contenido propio.

Esta autonomía moral viene acentuada por el hecho de que la ética de Fichte no conoce el dualismo y oposición entre espíritu y materia, moralidad y sensibilidad, que se afirmaba en todos los sistemas éticos y en el mismo Kant. También en la ética kantiana la voluntad debía afirmarse en su deber autónomo contra las inclinaciones de la sensibilidad y los motivos de obrar materiales. Pero en Fichte una coincidencia de la actividad moral y los impulsos sensibles es condición de todo acto de libertad real, pues si ponemos una voluntad «pura» en oposición a la vida natural del impulso, desaparece todo contenido concreto de la vida moral. Tal coincidencia no es ex-

cepcional, porque el impulso primordial es el mismo para mí como naturaleza y como espíritu, aunque visto desde puntos de vista distintos. El impulso natural mismo representa la determinación de la vida espiritual en mi individualidad. Fichte exige, sí, la «sumisión» de lo natural, pero es en cuanto los impulsos sensibles son asumidos en la acción libre, como un momento parcial necesario en el proceso moral, cuya limitación es necesaria para que advenga la libertad.

Así Fichte une estrechamente en su ética lo suprasensible y lo sensible, cuyo fundamento unitario buscó en la doctrina de la ciencia y halló en la acción. Su idealismo ético es al par «realista». Lo sensible y la naturaleza pierden todo aspecto de lo en sí malo. La acción más pura de la libertad debe estar limitada en actos determinados, y esto significa ser dinamismo sensible e impulsivo. La sensibilidad, el propio cuerpo, la posesión material, todo ello está incluido en mi esfera de la libertad. Todo lo natural en mí y fuera de mí debe valorarse como vía y medio para la actividad propia moral, pues en la lucha contra la resistencia de la sensibilidad se revela la conexión de toda vida en la actividad originaria. La antítesis es un miembro y tránsito para la síntesis.

El deber y la ley moral son presentados en esta perspectiva de una consonancia de los impulsos sensibles con el impulso moral del yo a realizar la absoluta actividad libre. La oposición kantiana entre el deber y la inclinación no es absoluta; como el deber mismo descansa en el impulso primordial, así las inclinaciones son exteriorizaciones limitadas de la exigencia superior hacia la acción. La moralidad no es algo impuesto a la vida natural, sino la naturaleza originaria de la vida misma. La ley moral es la ley de la absoluta coincidencia consigo mismo; es decir, del yo empíricamente limitado con el yo ideal de la actividad pura. El yo no puede concebirse a sí mismo en este orden práctico sin concebirse sujeto a la ley, como obligado a realizar su esencia de libre autodeterminación. Las ideas de libertad y de ley, dice Fichte, son inseparables y en el fondo se refunden en una, lo mismo que el yo como sujeto y objeto, aunque distinguidos por la conciencia. «Si te piensas a ti mismo como libre, estás forzado a pensar tu libertad como cayendo bajo una ley, y viceversa... No son dos ideas que pueden pensarse una independiente de la otra, sino son una y la misma idea, una síntesis completa»[49].

En este mismo sentido, la noción del *deber* no refleja un mandamiento externo que se impone a la voluntad; es sólo

49 *Doctrina moral*, ed. I. H. FICHTE, ed. *Werke* II p.53.

una expresión objetiva para designar el dinamismo subjetivo que constituye mi vida como determinación. Y así, «el deber por el deber mismo» es un concepto objetivado, una imagen de la conciencia para expresar ese impulso originario del yo, el hacer por sí mismo y para sí mismo. De ahí resulta que todos los deberes reales son individuales. Representan el peculiar destino de cada ser racional. La ley moral marca a los hombres empíricos un fin último determinado, aunque nunca asequible: la absoluta liberación de toda limitación, que Fichte suele expresar con la frase: «Cada uno debe llegar a ser Dios hasta donde le sea posible». Pero los caminos son distintos. A la libertad de cada cual corresponde una serie particular de deberes, representada por la posición de cada individuo en el mundo.

No hay por ello un imperativo universal del cual pueda derivarse el deber en cada momento; éste viene posteriormente y es abstracción del filósofo. Fichte lo ha expresado con doble fórmula general: «Aspira a ser independiente», a ser activo por ti mismo; pero por su generalidad es vacía para la vida. La otra fórmula señala ya la situación individual: «Cumple siempre tu destino». Mas cuál sea para mí ese destino en cada caso, es imposible determinar por leyes universales y máximas dadas.

Debe, pues, intervenir una función activa y propia del individuo, que es la *conciencia* particular de cada uno, condicionada por aquel elemento absolutamente inmediato de los «sentimientos», que sólo pueden ser vividos y no deductivamente percibidos. Así, la conciencia moral es siempre individual, y se funda en un sentimiento del deber que sólo puedo percibir inmediatamente en mí, pero no puedo recibir de fuera y de otros. Fichte define la conciencia: «la inmediata percepción de nuestro determinado deber». Y para que la acción sea buena debe cumplir una condición formal: «Obra siempre en conformidad con la convicción de tu deber, o bien, *obra según tu conciencia*. Tal es la condición formal de la moralidad de nuestras acciones»[50]. Es también la fórmula que la voz del «sentimiento» habla a cada uno, y este sentimiento no es en el fondo sino «la intuición intelectual» de la conciencia viviente. El claro conocimiento moral de los propios deberes es posible en todo momento de la vida, a través de la convicción íntima o certeza que da el sentimiento, el cual representa el acto de la libertad. «En efecto, el sentimiento de la certeza es siempre una inmediata conformidad entre nuestra conciencia y nuestro yo originario; como, por otra parte, no podría ser de otro modo en una filosofía que arranca del yo. Este sentimiento no engaña

[50] *Doctrina moral*, ed.cit., p.183-4.

jamás, porque no existe más que donde hay un completo acuerdo entre el yo empírico y el yo puro; *el yo puro es nuestro único verdadero ser y todo posible ser y verdad*»[51].

Fichte establece en dicha fórmula *la primacía absoluta de la conciencia individual* en el conocimiento del deber moral, por encima de todo precepto general y doctrina moral. Toda acción según mandamientos no vividos, no sentidos; todo dejarse determinar por autoridad externa, es, pues, inmoral. Fichte afirma incluso a este propósito que el acuerdo entre el yo empírico y el yo puro, realizado mediante la actividad moral, es el fundamento de cualquier certeza, y, por lo tanto, también de la verdad teórica. «Lo que determina en el yo todo el conocimiento es su esencia práctica... La única y firme base de todo mi conocimiento es mi deber. Es esto *lo inteligible en sí*, que por medio de las leyes de la representación sensible se convierte en un mundo sensible»[52]. De aquí que el sentimiento que constituye la conciencia no puede errar o equivocarse.

No obstante este pragmatismo ético, preludio de las filosofías pragmatistas actuales, Fichte no elimina todo precepto general, y en la última parte de la *Doctrina moral* desciende a determinar el sistema de deberes particulares. Si la conciencia es el supremo juez y suficiente guía para la conducta moral, no hay razón para que el filósofo no pueda demostrar teóricamente que cierto tipo de acciones pertenecen o no a la clase de acciones que conducen el yo a su fin moral. Una aplicación filosófica del principio fundamental de moralidad es posible dentro de los límites de principios y reglas generales.

El mal moral.—Es difícil dar solución debida al problema del mal y establecer la distinción entre el bien y el mal como valores opuestos en un sistema que proclama el obrar por el obrar como fundamental valor ético, que hace de la actividad del yo el fundamento y estructura del mundo. Fichte afirma que el yo sensible *debe* conformarse con el yo puro, pero no está forzado a ello. El hacerse supone la reflexión, la cual es libre. Pero la libertad, ¿no es la actividad del yo puro? ¿Y cómo puede esta actividad no quererse a sí misma y no suscitar la reflexión?

La solución de Fichte se orienta en el sentido del *mal radical* de Kant. Una sublevación absoluta contra la ley moral, un elemento realmente diabólico en este sentido, no existe

[51] *Doctrina moral*, ed.cit., p.169; *Werke* II p.165.
[52] Ibid., *Werke* II p.172.

para él. Todo cuanto es hecho, incluso todo lo sensible e impulsivo, viene de la actividad, y es con ésta, en su fondo, espiritual y bueno. Por ello, Fichte, siguiendo en esto las huellas del optimismo leibniziano, según el cual el pecado sería tan sólo actividad contenida y signo de finitud, ve la fuente del mal sólo en el hecho de aflojar la tensión de la libertad. Así como la autoactividad es el valor fundamental, *la inercia* es el desvalor absoluto y la fuente de todos los vicios. El mal radical es esa inercia a que el hombre está sujeto como ser natural, y por la que se adapta a estacionarse en un grado inferior de reflexión, desatendiéndose de la forma superior y de la acción que procedería de ella. El permanecer en lo meramente dado, en la limitación, cuando es posible extenderse y dilatar sus límites, eso es propiamente el pecado. Lo moralmente malo es aquietarse en la sensibilidad, vivir para el goce en vez de vivir para la acción, distraerse en la multiplicidad de objetos en vez de concentrarse en cada vez más íntimos actos de libertad. Este continuado esfuerzo de la libertad no es un apartarse de cierto ser malo, sino siempre una constante lucha del espíritu sobre los obstáculos y resistencias de la acción. De la inercia o pereza nace el envilecimiento, que se debe a la negligencia en afirmar la propia libertad e independencia; y de ahí también la insinceridad, que lleva al hombre a ocultar su personalidad.

Es obvio que con esta solución el problema metafísico del mal ha quedado sólo aplazado. Y que en esta ética activista, de la acción por sí misma, se esfuma casi el horizonte entre el bien y el mal, entre los más altos valores morales de la virtud y los contravalores opuestos de los más envilecedores vicios.

El derecho y el Estado

Etica y comunidad.—Es significativo que, en todo lo anterior, la teoría ética ha sido construida por Fichte sin la menor referencia a las relaciones con los otros. La actividad moral se agotaba en la relación entre el yo empírico y el yo absoluto. Sólo en la última parte de los *Fundamentos de la doctrina moral* se preocupa de «deducir» la existencia de los otros yo y de establecer el principio de relación. Para Fichte, en efecto, la razón última de la existencia de otros seres, y principalmente de muchos hombres, no es de orden teórico, sino práctico. El yo es por esencia activo y, como consciente, moral. Mas para que pueda haber actividad moral se requiere pluralidad de sujetos morales. Así, la pluralidad real no se deriva de una consideración teórica, sino de la razón práctica, que en todo momento conserva la primacía.

Esta *deducción de la pluralidad* de otros hombres es hecha sobre el siguiente bien endeble razonamiento: el deber único y fundamental es para el yo realizar la propia absoluta actividad. Y aunque esta autodeterminación sea obra del yo, precisa, antes de emprender la acción, de una *exhortación* o requerimiento a la autoactividad que le sea comunicada a través de un concepto. Y un concepto que es el de la acción sólo puede serle comunicado por otro ser racional. Tal es la razón *a priori* de la existencia de otros seres racionales[53].

Como quiera que sea, el yo finito no adquiere la conciencia de sí sino limitándose, y, por tanto, siendo a la vez consciente de otros seres semejantes. Sólo distinguiéndome a mí mismo de otros yo me reconozco como ser racional y libre, y obtengo la conciencia de mí como determinado ser individual libre. El reconocimiento de estos límites originarios convierte al yo en un *individuo* empírico, determinado en el espacio y el tiempo. Por tanto, es necesario que los diversos yo se limiten a través del reconocimiento recíproco de su libertad, y que esta libertad se realice en ellos en la reciprocidad de sus acciones.

Surge así la *comunidad* de seres libres, requerida para la autoconciencia de los distintos yo como limitaciones de un yo absoluto, de una actividad infinita. Cada uno de ellos debe considerarse como miembro de la comunidad de seres racionales limitando la expresión de su libertad. Y la reciprocidad de acciones a través de la cual se realiza la libertad de los individuos y en la que cada individuo tiene el deber de entrar es llamada *comunidad ética*. Siguiendo las huellas de Kant, Fichte llama *Iglesia* a esta primera comunidad de hombres libres que mutuamente se apoyan en la realización y autoafirmación del yo, en el progreso y ascensión ética. Es una sociedad libre en la que sus miembros expresan el conjunto de principios comunes en los que inspiran sus convicciones en los *símbolos* de cada iglesia.

El acuerdo posterior sobre el mundo en que los hombres deben actuar entre ellos en el mundo sensible, es decir, el acuerdo sobre sus derechos comunes, es el *contrato social*, y la comunidad que establece el contrato se llama *Estado*. Junto a la Iglesia y el Estado, Fichte admitió una tercera sociedad intelectual, *la comunidad de los doctos*, caracterizada por la libertad que cada cual reivindica para pensar e investigar, sin más trabas que la propia conciencia. A esta comunidad restringida, que ningún Estado puede excluir sin negar su propio fin, debe ser otorgada la absoluta libertad de comunicación de pensamiento, que el Estado y la Iglesia limitan legítimamente. Es bien conocido cómo fue siempre cara a Fichte la idea de *la misión social de los doctos*, o sea el deber que les co-

[53] *Doctrina moral*, *Werke* II (p.218): «Yo no puedo concebir esta exhortación a la autoactividad sin atribuirla a un ser real fuera de mí, el cual quiere comunicarme un concepto que es precisamente el de la acción requerida; a un ser que, por tanto, es capaz del concepto de un concepto; pero semejante ser es racional, es un ser que se pone a sí mismo como yo, por lo que es un yo. *He aquí la única razón suficiente* para deducir la existencia de una causa racional fuera de nosotros».

rresponde de vigilar y fomentar el progreso moral y cultural de la humanidad. A esta idea de la elevada función del sabio en la sociedad dedicó Fichte, a lo largo de su vida, diversos escritos [54].

La ética individualista de Fichte se convierte, en los escritos posteriores, en una *ética de comunidad*. La realización de la libertad, a que aspira el acto moral, ya no es meramente la mía. Yo soy, sin duda, un yo en la correlación consciente con el tú; soy un ser real como miembro de un «reino de los espíritus». Lo que yo debo querer no es el llegar particularmente a ser Dios, sino el advenimiento, en general, de lo divino; y esto no significa otra cosa que la libertad de todos. La actividad infinita está repartida en un «sistema» de individuos y sus infinitos progresos. Sólo en relación con este todo tiene el individuo existencia moral. En este sentido, la «anulación» de la individualidad, la absoluta dedicación a aquella unidad supraindividual, es el punto donde logramos nuestro verdadero ser. Mi fin es libertad en general, la libertad de la humanidad, la vida de la «especie». La actividad moral se trueca en actividad social, en dedicación a todo el conjunto. En esta línea, todos los deberes morales son, para Fichte, *deberes sociales*. En el concepto de los «requerimientos» o acción recíproca, de que brota toda actividad moral, se implica ya la idea de esa dedicación, ese «sacrificio» de mí mismo en pro del todo y de los demás. En este fondo idealista de la ética de comunidad fichteana, fácilmente brota el esbozo del Estado totalitario...

Teoría del derecho y del Estado.—Fichte la desarrolló en la obra que forma, con las dos anteriores, la trilogía de su primera etapa filosófica: *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (1796). La obra, que precede en dos años a la *Doctrina moral*, comienza con la «deducción» de la existencia de los yo individuales, que es justificada de un modo similar, o sea, por la necesidad de una invitación o «requerimiento» dirigida al yo para la realización de su absoluta libertad. Esta invitación e inclinación al deber no puede venir de las cosas, sino de seres inteligentes fuera de mí, de otros yo en los que yo deba reconocer aquella misma ley de libertad que es la norma de mi actividad. Este reconocimiento es recíproco y abre camino a la mutua acción recíproca y relaciones de los yo entre sí.

Dichas relaciones de convivencia conciernen a las manifestaciones exteriores de la libertad en el mundo sensible, o sea a las *acciones*. Y no pueden concebirse sin mutuas interferencias, y, por tanto, sin la limitación recíproca de la propia esfera de libertad. El yo determina para sí mismo la esfera de sus posibles acciones externas y se dis-

[54] Son sus *Lecciones sobre la misión del docto* (1794), que desarrolló en Jena; *Sobre la esencia del docto y sus manifestaciones en el campo de la libertad* (1805); *Cinco lecciones sobre la misión del docto* (1811); y en el mismo tema también insiste en *Discursos a la nación alemana*. En estos últimos escritos, en que evoluciona su pensamiento del Estado, que debe llegar a convertirse, por su organización jurídica y económica, en un Estado de cultura, acentúa la idea central de que el verdadero fin de la sociedad humana es la consecución de la perfección moral mediante un progreso indefinido. La función educadora de los doctos cobra entonces más relieve. Por el camino de este progreso, la sociedad sólo puede ser guiada e iluminada por los doctos.

tingue de los otros yo, que tienen cada uno su propia esfera. En este acto de distinción se pone como *individuo* o *persona*. La limitación de una esfera de libertad constituye, por consiguiente, el carácter de la individualidad como tal. Pero toda limitación es una oposición que produce un no-yo. En la determinación de su propio campo de libertad, el yo se pone como parte del mundo, es decir, se intuye y se encuentra como cuerpo. El cuerpo no es más que un fenómeno de la voluntad, en el cual ésta aparece y se expresa. Además, ha de ser tal que se preste a ser instrumento o vehículo del yo que en él se realiza; debe ser un cuerpo orgánico y visible. Y debe estar dotado de sentidos para que la acción de los otros sea percibida por el yo; la sensibilidad corpórea ha de ser igual en todos los yo para que todos perciban el mismo mundo sensible [55].

La existencia, pues, de personas, su carácter corpóreo, orgánico y sensible y sus acciones recíprocas a través de la sensibilidad son las condiciones exteriores del derecho. Surge de aquí *el concepto de derecho*, que es la regla de limitación de la esfera de libertad de cada miembro de la comunidad, de modo que los otros miembros puedan expresar también su libertad. Y el principio o regla del derecho es establecida por Fichte así: «Limita tu libertad a través del concepto de la libertad de las otras personas con las cuales tú entras en relación» [56]. Su condición interna es la *coacción*, por la que garantiza a cada cual su libertad e impide las violaciones de la misma. A diferencia de la moralidad, que está fundada sobre la buena voluntad, el derecho vale también sin la buena voluntad, pues concierne a las acciones externas que se verifican en el mundo sensible, y no a las intenciones. El Fichte de la primera época separó el derecho, caracterizado por el régimen externo de la fuerza, del orden moral, reino del deber interno que excluye la coacción.

El Estado nace, al par que el derecho, como condición fundamental del mismo. En efecto, no hay condición del derecho sin fuerza coercitiva. Y como una fuerza coactiva no puede ser ejecutada por cada persona, sino por el conjunto o la comunidad, que constituye el Estado, éste, con su poder coercitivo, es necesario para garantizar los derechos de las personas. El poder del Estado, que debe ser expresión de la libertad de las personas, debe ser establecido libremente. Surge, pues, el Estado por un acuerdo general o *contrato social*, por el que todos se comprometen a respetar la libertad de los otros y, en caso de infracción, a ser tratados con arreglo a la ley coercitiva. Dicho acuerdo se hace efectivo cuando el Estado es establecido con su poder coactivo, capaz de asegurar, mediante la legislación, el sistema de derechos y la protección de la libertad de todos. El Estado representa así e incorpora *la voluntad general* de los ciudadanos, expresada en el contrato político, y por su actuación legislativa unifica las voluntades de todos en la voluntad general. Esta legislación del Estado tiene dos misiones funda-

[55] *Doctrina del derecho natural* § 5,6, ed. *Werke* III p.56ss.
[56] *Doctrina del derecho natural* § 4 p.10.

mentales: la determinación del derecho y la determinación de las penas por su violación, tareas que deben tener vigencia mediante su ejecución. A esto sirven los tres poderes del Estado: *el poder policíaco*, que impide la violación del derecho; *el poder judicial*, que determina estas violaciones, y *el poder penal*, que las castiga. El conjunto de los tres constituye el poder ejecutivo o *gobierno*[57]. Fichte exige que este poder ejecutivo esté sometido al control de un *eforado* (suerte de tribunal supremo), compuesto de personas distintas, para la realización de un Estado de derecho.

En el ámbito del Estado y de sus poderes son posibles los derechos primarios de las personas. Por lo tanto, el Estado no es la eliminación del *derecho natural*, sino su realización. Es el mismo derecho natural realizado[58]. Y los derechos originarios y naturales del individuo son para Fichte tres: la libertad, la propiedad y *la conservación de la vida*, pues la persona individual no puede actuar en el mundo si su cuerpo no está libre de toda constricción, si no puede disponer para sus fines de un cierto número de cosas y si no está garantizada la conservación de su existencia. De estos principios parte para la deducción de los puntos capitales del derecho público y privado.

La concepción de Fichte se halla bajo la influencia de Rousseau en las teorías del contrato social y de la voluntad general, en la interpretación del derecho como expresión de la libertad, o simple sistema de protección de las libertades individuales. Pero se aparta de las ideas de la revolución al admitir que los derechos primarios del individuo no tienen valor fuera del Estado. El derecho se identifica en este sentido con el Estado. Así, el Estado no presupone la propiedad, sino que es más bien el origen y fuente de la misma. Originariamente, todos tendrían derecho sobre todo. Sólo por la renuncia de los otros puede una cosa pasar a propiedad mía. Y el Estado, que reúne las voluntades de la multitud en una totalidad, puede dar fundamento jurídico a la propiedad. Fichte habla también del Estado como una totalidad, y lo compara a un producto organizado de la naturaleza. La teoría organicista no está, pues, ausente de su pensamiento, que se va a inclinar a concebir el Estado nacional, el *Volkgeist*, como fuente originaria del derecho.

La evolución de sus ideas políticas se hace patente en el opúsculo *El Estado comercial cerrado* (1800). Aquí Fichte abandona la teoría liberal del Estado «policía», encargado simplemente de tutelar las libertades de todos, y extiende sus funciones hasta esbozar un Estado autárquico, en forma casi de socialismo. Los poderes del Estado no se limitan a garantizar las libertades; ha de hacer imposible la pobreza y garantizar a los ciudadanos trabajo y bienestar, puesto que el derecho de los seres humanos no es sólo vivir, sino llevar una vida decorosa. De ahí su esbozo de una economía planificada. Ante todo, el Estado ha de organizar la producción con la división del trabajo, de donde surgen las distintas clases económi-

[57] *Doctrina del derecho natural* III § 16, ed.cit., p.153s.
[58] Ibid., II § 15, ed.cit., p.145ss.

cas. La distribución de profesiones, los precios de los productos, deben ser regulados exactamente según el bien de la comunidad. También la distribución de los bienes producidos ha de ser planificada en sistema cerrado, sin comercio con el exterior. En caso de que este aislamiento no sea posible por no disponer el país de todos los productos necesarios, el Estado puede encargarse del comercio exterior y convertirlo en monopolio. Tales medidas son necesarias para regular con justicia la distribución de las rentas y de los productos, y con ello el equilibrio comercial y social.

A este socialismo del Estado sucede en Fichte una fase de idealizado nacionalismo germánico. En los *Fundamentos del derecho natural* había interpretado la idea de la «voluntad general», como unión de todas las voluntades humanas en una comunidad universal, orientada hacia una confederación de naciones. El sistema de derechos podía hacerse realmente firme sólo a través del establecimiento de una comunidad mundial. Pero sus ideales de una marcha progresiva de todos los hombres hacia la libertad espiritual y su entusiasmo juvenil por la Revolución francesa, se vieron frustrados por las guerras napoleónicas y la derrota e invasión de Alemania. Su patriotismo le impulsó hacia la idea de que el pueblo germánico estaba más calificado que el francés para comprender y llevar a efecto los principios de la *Doctrina de la ciencia*. Así se diseña en sus *Discursos a la nación alemana* el mito del *Urvolk*, pueblo primitivo en posesión de la originaria y perfecta civilización, transmitida por misteriosa herencia al pueblo germánico. Para llevar al mundo esta elevada misión de cultura debía ser realizada ante todo la unidad política, la formación de un «Reich» germánico que acabara con la multiplicidad de Estados; y soñó con un jefe que condujera a los germanos hacia un «Estado racional», fuente de transformación cultural y educación espiritual bajo la guía de los filósofos. Paralelamente, su ética individualista, que tanto exaltaba la independencia de la persona, se trocaba en moral de dedicación y entrega plena de los individuos al bien de la «especie» o de la comunidad, con la absorción de los individuos en la totalidad del Estado.

Si Fichte con estas ideas logró galvanizar las fuerzas patrióticas de la resistencia contra Napoleón, por otra parte sentaba involuntariamente las bases del Estado prusiano y el racismo. Bien es verdad que al final su pensamiento ético-político llega a fórmulas más equilibradas, y su patriotismo aparece como aspiración a la transformación espiritual de la humanidad a partir de la propia patria y por su iniciativa.

Dios y la religión en la segunda fase del pensamiento de Fichte

La evolución posterior de la especulación de Fichte en torno al principio infinito o el Absoluto es el tema que más ha interesado y divide a los estudiosos. Es innegable que se verificó un cambio

profundo en su pensamiento en la última etapa de Berlín. En su primera *Doctrina de la ciencia* y las obras ligadas a ella, la idea de Dios está ausente. El yo infinito no puede realizarse sino mediante la finitud, a través de la posición del no-yo en la conciencia humana. Y declara que es impensable el concepto de divinidad trascendente al yo. Al mismo tiempo, la religión se confunde con la vida moral. La fe religiosa se confunde con la fe en un orden moral inmanente, y la práctica religiosa consiste en la obediencia a la ley moral. Todavía en el escrito *De un papel privado*, de 1800, dice: «Cualquier fe en un ser divino que contenga más que este concepto del orden moral hay que relegarla a imaginación y superstición». La acusación de ateísmo parecía plenamente justificada.

Pero a partir de la polémica sobre el ateísmo, la metafísica de Fichte experimenta un cambio profundo. Las diferencias profundas ya aparecen en la segunda *Exposición de la doctrina de la ciencia (Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801) y se acentúan en los escritos siguientes. El tema del Absoluto o de Dios se hace cada vez más constante. Su doctrina moral adquiere una tonalidad marcadamente religiosa, con acentos a veces de elevado misticismo, un tanto teosófico. Los motivos que explican la nueva orientación especulativa de Fichte son varios: la acusación de ateísmo y las críticas del joven Schelling, su anterior admirador, y de los románticos, a quienes temía y combatía, le indujeron a proponerse de nuevo estos problemas últimos; su interés moral se entremezcla con la elevada religiosidad que surge de su primera formación; es innegable también el deseo de transformar su especulación en una «doctrina de vida» que fuese capaz de despertar los entusiasmos primeros; pero junto a estas influencias externas obraba en él la inquietud de su pensamiento, en continuo cambio y dinamismo, sensible a la inestabilidad de sus posiciones y abierto a las nuevas ideas, sobre todo a la especulación del Absoluto de Schelling, que trata de incorporar a su sistema.

Fichte vuelve incesantemente a reelaborar la doctrina de la ciencia a partir de la segunda mitad de 1801, proliferando a la vez en exposiciones populares ético-religiosas. La acusación de haber pasado en ellas, bajo la influencia schellinghiana, a una nueva filosofía o un «nuevo sistema», partió del mismo Schelling. Pero Fichte reivindicó repetidamente la unidad y continuidad de su pensamiento y hasta declara no tener que cambiar nada de sus primitivas afirmaciones[59]. Se ha de creer, pues, que no pensó cambiar sustancialmente sus posturas básicas, y que toda la especulación de esta fase posterior se dirige a esclarecer *el principio* de la doctrina de la ciencia (al que van dedicadas casi por entero las sucesivas elaboraciones), es decir, la relación entre lo infinito y lo finito. Es lo que constituye un problema insoluble en su sistema, y por eso vuelve a repensarlo y traducirlo en continuas variaciones. En la primera fase reconoció lo infinito en el *hombre*, en cuanto el yo infinito se refleja

[59] Por ejemplo, en la *Instrucción a la vida feliz*, prefacio, ed. *Werke* III p.399.

en el prisma de la conciencia humana, dando origen a la vez al no-yo y a los yo finitos. En la segunda fase, lo infinito es el Absoluto o ser en sí, superior al yo-humano e inteligible al saber y la conciencia. El cambio es demasiado notable para que pueda sostenerse la coherencia del sistema. Y las sucesivas interpretaciones de Fichte, que difieren también bastante entre sí, nunca llegan a esclarecer, en su lenguaje abstruso e inaccesible, el dilema de la distinción entre el Absoluto, la conciencia y los yo finitos. De ahí que Fichte no se cuidó de publicarlas.

En la *Exposición de la doctrina de la ciencia* de 1801, Fichte se pone resueltamente el problema del Absoluto, cuyo concepto acababa de difundir el joven Schelling en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800). El esquema dialéctico del yo y no-yo, con su puro activismo, se abre a un mayor contenido metafísico. La noción del Absoluto va a ser expuesta en términos de la filosofía *del ser*, hasta ahora inaudita en Fichte. Su punto de partida es que el saber no es lo absoluto. «Todo conocimiento presupone... su propio ser». Y el absoluto conocimiento presupone el absoluto ser. «Lo absoluto es absolutamente lo que es, reposa sobre y en sí mismo absolutamente»... Es además «lo que es absolutamente, porque es por sí mismo, por la fuerza de sí mismo, sin ningún influjo extraño; porque junto a lo absoluto no queda nada extraño, sino que elimina todo lo que no es absoluto» [60]. Viene entonces la tentativa de servirse de la doctrina de la ciencia, como doctrina del absoluto saber o forma pura del saber, para alcanzar un absoluto que está fuera y más allá del saber. Este ser absoluto es aprehendido por el saber mismo en el acto en que alcanza su propio límite y origen, que es el no-ser del saber. En ese acto, el ser y el saber, la objetividad absoluta y la absoluta subjetividad, la necesidad y libertad absolutas, coinciden inmediatamente y forman un todo. Esta coincidencia es unidad, pero no es indiferencia, dice Fichte polemizando en esto con Schelling; los dos términos, en el acto de su identidad, son opuestos (el ser es el no-ser del saber). Y Fichte cree acercarse más en esto al espíritu de la doctrina de Spinoza. El paso de la sustancia a los accidentes puede explicarse por la forma fundamental del saber, es decir, por la reflexión. Este es el acto de la libertad, que separa el saber del ser absoluto y, sin embargo, lo deriva de él. Una vez puesto el saber, la reflexión determina, con la serie de sus actos, las apariencias del mundo según leyes necesarias. El mundo, que es la manifestación y la copia del saber, es puramente accidental, como el saber mismo. Como tal está privado de realidad y consistencia.

Fichte afirma además en el escrito que su doctrina de la ciencia es monismo en sentido ideal, porque sabe que en el fundamento de todo saber, o más allá de todo saber, «está el eterno Uno»; y dualismo en sentido real, o en cuanto al saber realmente puesto, pues aquí hay dos principios, la absoluta libertad y el absoluto ser, y ella sabe que el absoluto Uno no se puede alcanzar en ningún saber em-

[60] *Exposición de la doctrina de la ciencia* de 1801, § 8, ed. *Werke* II p.16.

pírico, sino solamente pensando[61]. Aparece en todo ello una clara inversión de su posición respecto de la primera doctrina de la ciencia. Allí mantenía que todo ser es tal por la conciencia, y que no era posible la idea de un Ser absoluto y divino detrás o en el fondo de la conciencia, pues por el hecho de concebirlo es ya condicionado y dependiente. Aquí, en cambio, afirma la primacía del ser. El Ser absoluto viene a existir «por sí» en la absoluta conciencia, como íntimo «complementarse» *(Durchdringung)* de sí, en que lo objetivo y lo subjetivo son una misma cosa. Y que este Ser absoluto es divino. Mas no se sigue que sea el Dios personal del teísmo. Este absoluto viene a la conciencia de sí en y mediante el conocer humano de la realidad, y se expresa a sí mismo en los seres racionales finitos. Al mismo tiempo insiste en la inconcebibilidad del Ser absoluto por la mente humana, reservándose así una parte de trascendencia.

En las lecciones sobre *La doctrina de la ciencia* de 1804 aparece más la orientación mística, que tiende a negar todo valor al mundo y al mismo saber humano. Fichte acentúa en ellas la idea del ser absoluto como *Luz* divina, proveniente de la tradición platónica. El Absoluto es «el estado viviente de luz» *(der lebendige Lichtzustand)*, la vida en la luz y la fuente de toda aparición en la luz. Esta luz viviente se divide, en su irradiación, en Ser y pensamiento. Pero el pensar conceptual nunca puede alcanzar el Ser absoluto en sí, que es incomprensible. Su inconcebibilidad misma es «la negación del concepto», y la mente humana no puede acceder al Absoluto sino por el camino de la negación. El Absoluto no es ya el límite inicial o superior del saber, como en el anterior escrito, sino el principio de destrucción de todo saber posible, y se alcanza sólo en la anulación del saber, de la conciencia y del yo: en la luz divina. Así como el no-yo debe ser puesto para que el yo pueda anularlo y triunfar de él con la acción moral, así ahora el saber conceptual debe ser puesto para que la evidencia de la luz divina pueda destruirlo y realizarse en esa destrucción. Fichte así se propone retrotraer todo lo múltiple sin excepción a la absoluta unidad[62]. Y afirma además que Ser y Vida son uno y que el Absoluto no puede ser sujeto de división. Es sólo en su apariencia, en la radiación de la Luz, donde la división es introducida.

En otra versión de 1806, *Informe sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, volvía de nuevo, polemizando con Schelling, a reafirmar su pretensión de no haber cambiado el sistema y de haber permanecido fiel a su primera especulación. Pero lo absoluto, como Kant había enseñado, no puede alcanzarse como objeto de pensamiento, sino que permanece inconcebible más allá y antes que todo pensamiento. La doctrina de la ciencia destruye la pretendida realidad del conocimiento común, pero le sustituye por la verdadera realidad, que es la vida del Absoluto o de Dios[63]. A la objeción de

[61] Ibid., ed. *Werke* II p.89.
[62] *Doctrina de la ciencia* de 1804, ed. *Werke* X p.93.117.
[63] *Informe (Bericht) sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, ed. *Werke* VIII p.361s.

que no puede valer como doctrina de vida, porque no presenta más que un concepto muerto de ser, o esquema abstracto de lo absoluto fuera de toda relación con el espíritu humano, Fichte contesta que el Absoluto no puede vivir y realizarse sino en la conciencia de los hombres, y sólo así se convierte en actividad productora.

De las siguientes elaboraciones, la más notable es la de 1810: *La doctrina de la ciencia en su plan general*, que publicó el mismo Fichte, y de la que no se alejan mucho las últimas reelaboraciones de 1812 y 1813. En ella el ser se identifica con Dios, en cuanto es uno, inmutable e indivisible. Pero puesto que el Ser divino es todo en todo, el saber es el ser de Dios fuera de Dios, o sea la *exteriorización* de Dios. «Solamente un ser existe puramente por sí mismo, Dios... Y ni dentro ni fuera de él puede surgir un nuevo ser». La sola cosa que puede ser exterior a Dios es la *imagen* o *esquema* de su ser, que es «el ser de Dios fuera de su ser», la divina exteriorización de sí en la conciencia. Y ya que fuera de Dios no hay más que su imagen, que es el saber, así todo lo que no es Dios se reduce al saber. Esta autoconciencia de ser imagen de Dios es, sin embargo, sombra de su sombra. La verdadera imagen de Dios es el deber ser, y se encarna en la voluntad.

En el escrito *Los hechos de la conciencia*, que recoge lecciones en Berlín de 1810, 1811 y 1813, reaparecen conceptos similares. Los hechos de la conciencia son los grados de desarrollo mediante los cuales la conciencia asciende de sus formas primitivas a las más altas. Los hechos más elevados son aquellos en los que la conciencia está puesta frente al absoluto ser, porque entonces la reflexión cesa y el saber se reconoce como imagen y apariencia de Dios. Todo ser fuera de Dios es por eso su apariencia o imagen, es decir, «ser en el entendimiento». «El entender—dice Fichte—es la forma de ser de la apariencia». La doctrina de la ciencia es, por lo tanto, la apariencia de su totalidad[64]. La forma fundamental de saber es la *intuición*, que es también la forma fundamental de la vida. La primera y más baja forma de intuición es el mundo sensible; la última y más alta es la conciencia moral; entre ambas están las formas de reflexión. Y ya que el saber absoluto es Dios, la vida es en su ser propio imagen de Dios. «El saber no es un saber de sí que se disuelva en sí mismo y se reduzca a nada, sin duración ni sostén; sino que es el saber de un Ser; de un *Ser uno*, que es verdaderamente Dios»[65]. Así, pues, el Ser absoluto, el infinito o Dios, es al mismo tiempo objeto del saber y está más allá del saber.

En este idealismo fichteano del mundo como representación y de las conciencias de los yo individuales diluidas, con sus voluntades finitas, en un torrente de vida unitario, infinito y superior a los individuos, no tiene sentido la noción del alma de la metafísica tradicional. «La doctrina de la ciencia» rechaza la hipótesis de un alma distinta, separada del cuerpo, que fuera una sustancia

[64] *Los hechos de la conciencia* (1813), ed. Werke X p.563s.
[65] Ibid., p.685.

aparte. Esta negación es particularmente clara en la presente obra [66]. Y la inmortalidad del individuo es interpretada como una ininterrumpida prosecución del espíritu activo en tareas siempre nuevas que no nos es dada con la mera existencia, sino que debe ser conquistada por cada cual mediante actos de libertad que le introducen en el nexo espiritual eterno de la vida. Un proceso universal es presentado por Fichte—opuesto a las doctrinas antiguas de los ciclos cósmicos que retornan sobre sí mismos—como un transcurrir infinito de mundos sobre mundos, donde cada nuevo mundo prosigue la obra del que llegó a su término. El orden divino del mundo, que es vida absoluta, no puede llegar realmente a cumplimiento sino en el curso absolutamente infinito, en el ascenso creador por infinitos grados de existencia. Y los hilos del tejido infinito son los individuos que han llegado a la conciencia activa de su superior destino [67].

Fichte expuso la nueva orientación de su pensamiento en otras *exposiciones populares*, fruto de lecciones extrauniversitarias, y destinadas a dar a conocer al gran público su sistema doctrinal, sobre todo bajo el aspecto ético-religioso. En ellas encuentra libre manifestación el peculiar misticismo de esta última fase de su especulación. Descuellan por la mayor claridad y un estilo más cuidado. Fichte publicó él mismo estos trabajos, mientras que las versiones de la *Doctrina de la ciencia*, en que su reflexión sigue un ritmo lento, tortuoso y fundado a veces en puros artificios verbales, quedaron, excepto una, inéditos.

Destaca entre estos escritos *El destino del hombre* (1800), dirigido a exponer la vocación moral del hombre dentro de la unidad del orden moral universal. Este es un *ordo ordinans* o activo, poseyendo un «status» ontológico, y aparece como «voluntad eterna e infinita» antecedente a toda particularización temporal y finitud de los individuos. «Esta voluntad me liga en unión consigo; me liga también en unión con todos los seres finitos, mis semejantes, y es el común mediador entre todos» [68]. La voluntad infinita es presentada como objeto de fe, pues la obra va dividida en tres partes: la duda, la ciencia y la fe. Fichte describe la liberación del hombre de la existencia material mediante la ciencia, y el paso de la ciencia a la fe. Esta fe es la que daría realidad a las cosas y les

[66] *Los hechos de la conciencia* (Leipzig 1817) p.105: «La existencia del alma es negada pura y simplemente, y todo este concepto es rechazado como una mala ficción. Es esto no una cosa accesoria, sino un criterio muy esencial en nuestro sistema. Con la hipótesis del alma no es posible avanzar o mantenerse en este sistema». Para Fichte, el cuerpo es la forma exterior material, bajo la cual debe presentarse el yo para combatir los límites materiales. «La materia no puede ser expulsada de su espacio sino por otra materia; y así el yo deberá ser él mismo materia como fuerza activa en un mundo material, es decir, un cuerpo inmediatamente dado, determinado y limitado en el espacio... La resistencia reside en la materia, y también la fuerza debe ser comprendida en este *medium* de la materia» (*Los hechos de la conciencia*, ed.cit., p.81.85). Fichte admite asimismo el espacio infinito como correspondiente al yo infinito.

[67] H. Heimsoeth, *Fichte* (p.265), quien alude a que, según estudios recientes, estas ideas sobre la inmortalidad del alma eran vividas por Fichte en su filosofía religiosa desde sus años juveniles. Cf. F. Büchsel, *Fichtes Ideen über Gott und Unsterblichkeit* (Leipzig 1914); H. Scholz, *Ein neues Dokument zu Fichtes religionsphilosophischer Entwicklung*: Kantstudien XXII (1918).

[68] *El destino del hombre*, ed. *Werke* II p.299.

impide ser vanas ilusiones. Y el idealismo sigue interpretado en el sentido de que no sólo los objetos exteriores, sino el yo de uno mismo, no existen sino por la conciencia; el mundo de las cosas no tiene realidad en la conciencia individual sino como representación. Las cosas vuelven a ser reducidas a imágenes. «Toda la realidad es transformada en una maravillosa corriente... La intuición es la corriente; el pensamiento—la fuente de todo ser y toda realidad que yo imagino para mí y de mi ser—es la corriente de esta corriente». «Sólo la Razón existe; la infinita, en sí misma; la finita, en y por ella. Sólo en nuestra mente El crea el mundo»[69]. Pero la infinita Razón creadora es voluntad. Para cumplir debidamente nuestra vocación moral necesitamos la fe en un orden moral activo y viviente que pueda sólo ser interpretado como Razón dinámica, es decir, como infinita voluntad. En toda esta descriptiva de elevados tonos panteístas, la voluntad infinita aparece como el mismo Ser uno, que está detrás de la esfera de las representaciones creando y sustentando todo mediante los yo finitos que existen sólo como manifestaciones de la voluntad infinita.

El escrito *Instrucción para la vida feliz (Anweisung zum seligen Leben)*, de 1806, si bien es fruto de lecciones extraacadémicas, es considerado como el que con más profundidad y vigor de estilo expone la temática y última especulación de Fichte bajo un elevado tono místico-religioso. Tema central de la obra es mostrar que la felicidad y verdadero fin de la vida moral del hombre consiste en la unión con Dios. Pero Fichte insiste en la interpretación ya expuesta de Dios y su manifestación en la conciencia del yo. Dios es el Ser absoluto; y decir esto es decir que Dios es vida infinita, porque «ser y vida son uno y lo mismo». En sí misma, esta vida es una, indivisible e inmutable. Pero se expresa y se manifiesta al exterior; y esto sólo puede hacerlo a través de la conciencia, que es la ex-sistencia *(Dasein)* de Dios. «El Ser ex-siste *(ist da)*, y la ex-sistencia del Ser es necesariamente conciencia o reflexión»[70]. En esta manifestación externa aparece la división, pues la conciencia implica relación sujeto-objeto. El sujeto en cuestión es el espíritu humano. El objeto es, al contrario, el ser. Por la conciencia, el divino *Dasein* es conciencia de ser. Pero este Ser en sí, o vida infinita, trasciende la comprensión de la mente humana. De ahí que el objeto de la conciencia será la imagen o *esquema* del Absoluto, y esto es el mundo. «¿Qué contiene, pues, la conciencia?... El mundo y nada más que el mundo... En la conciencia, la vida divina es inevitablemente transformada en un mundo permanente»[71]. Así, el ser es objetivado por la conciencia en la forma del mundo.

Por tanto, si bien el Absoluto trasciende el espíritu humano, pero éste puede conocer la vida infinita en su imagen o representación. Hay, por ello, dos formas principales de vida abiertas al hombre. Puede, en efecto, sumergirse «en la vida aparente», que

[69] Ibid., p.245.
[70] *Instrucción para la vida feliz*, ed. *Werke* V p.539.
[71] Ibid., V p.457.

es la vida finita y mudable, dirigida a la satisfacción de los impulsos naturales. Pero, a causa de su unidad con la vida divina infinita, el espíritu humano no puede satisfacerse con el amor de lo finito y sensible. El hombre es por esto capaz de elevarse a «la verdadera vida», caracterizada por el amor de Dios y consistente en la sumersión y fusión amorosa en la única vida infinita.

De ahí el insistente llamamiento de Fichte a concentrarse en sí, huyendo de la dispersión de lo sensible, y elevarse a esa verdadera vida por el cumplimiento de su vocación moral superior. Tiene, en efecto, el hombre libertad para trascender de sí mismo y verterse en la unidad de vida y en Dios, o para perderse en lo dado de la representación cósmica, fallando así el destino eterno. En esta actividad moral superior, consistente en liberarse de la servidumbre del mundo sensible y ascender por los actos libres a esa vida única y supraindividual en Dios, se cifra para Fichte *la religión*, que es interpretada en términos de moralidad. La religión no es un cúmulo de prácticas devotas, sino se identifica simplemente con la vida moral de este nivel superior, basada en la fe en Dios como realidad única. No hay sentir ni contemplar religioso fuera de la actuación moral, ni religión fuera de la moralidad operante. El hombre religioso sabe que la vida divina es inmanente en él, y su vocación es para él una vocación divina, que implica la negación del valor de la realidad sensible, viendo en el mundo la simple imagen de Dios y una como aniquilación de la propia existencia frente al ser absoluto[72]. Así, el acto de moralidad superior, como «acto de creación de una voluntad eterna y sagrada en nosotros», nos lanza en una corriente de vida en lo eterno, que, como eterna, es también «vida beata». Existimos solamente en Dios y por Dios, infinita vida, y el sentimiento de esta unión es esencial a la vida religiosa y feliz. La vida y el amor son, en sí mismos, beatitud. La eterna beatitud no está allende la tumba, sino que está presente en toda moralidad creadora.

Tal es la atmósfera de mística religiosidad que penetra la especulación fichteana de la *Instrucción para la vida feliz*, llamada también *Doctrina de la religión*. Fichte intenta mostrar a sus oyentes cristianos la concordancia de su idealismo con el cristianismo. Para ello se remite al evangelio de San Juan, que expresaría una doctrina análoga. En él se dice que en el principio era el Verbo o *Logos*, en el cual y por el cual fueron hechas todas las cosas. En lenguaje filosófico, ello significa que el mundo y las cosas existen solamente en la esfera de la conciencia como ex-sistencia o revelación del Absoluto[73]. En ello puede verse tanto un acercamiento a la fe cristiana como también un ensayo de «desmitologización», con ten-

[72] *Instrucción para la vida feliz* lec.3, ed. *Werke* V (p.441): «La existencia debe comprenderse por sí como pura existencia, reconocerse y formarse como tal, y frente a sí misma debe ponerse y formar un Ser absoluto, del que ella sea simple existencia; a través del propio ser tiene que aniquilarse frente a otra existencia absoluta; y esto precisamente forma el carácter de la pura *imagen*, de la idea o de la conciencia del ser».

[73] Ibid., lec.6, ed. *Werke* V p.475s.

dencia a subordinar lo religioso al saber filosófico, lo que más expresamente ha de desarrollar Hegel.

A tono con estas ideas del «período joanneo» se halla la exposición de sus últimos escritos morales: *Sistema de la doctrina del derecho* (1812) y *Sistema de la doctrina moral* (1812). En el primero, el derecho es ya vinculado a la moralidad, como su condición preparatoria. Si ésta fuese universalmente practicada, el derecho sería superfluo; y es necesario para asegurar a cada persona las condiciones para la práctica moral. Análogamente, en el segundo se reduce la moral a la religión. Pero es en el sentido ya expresado del acento o matiz religioso que ha de envolver la actividad humana, que en su fondo es acción moral. La razón práctica se convierte, en esta obra, en la expresión misma de Dios y su imagen viviente. Se insiste en la negación de la realidad de la naturaleza y el retorno a la vida espiritual como única vida verdadera, cuyo paralelo se ve asimismo en las doctrinas de renuncia al mundo y de la resurrección, del evangelio de San Juan.

En la misma línea y orientación, Fichte escribió *Rasgos fundamentales de la época presente* (1806), en que esboza su filosofía de la historia, reproduciendo a su manera las ideas que ya había expuesto Schelling. En su larga descriptiva apriórica de las etapas de la humanidad, todo el proceso de la historia aparece, una vez más, como revelación y realización progresiva de Dios, y su infinito transcurso temporal, como imagen de aquel infinito que es Dios en su absoluta unidad. La teoría de Hegel no está lejos de esa «conciencia de nuestra identidad con la potencia divina que es la misión del hombre».

Valoración: ¿El Dios del teísmo?—La evolución tan profunda de la filosofía fichteana del yo como pura actividad a la nueva concepción del Ser absoluto como ser divino, ha hecho pensar a muchos intérpretes en una ruptura del pensamiento de Fichte con su anterior sistema del idealismo panteísta y su aceptación del teísmo cristiano. Ello parece estar avalado por sus apelaciones a los textos evangélicos y la alta espiritualidad ética y religiosa, casi mística, de sus últimos escritos. ¿Es verdaderamente el Dios de que habla Fichte el Dios trascendente cristiano?

En ningún momento, empero, Fichte se desdice de su idealismo subjetivo. Antes bien retiene siempre y reafirma que el mundo sólo existe por la conciencia, que tiene realidad meramente en la esfera de la conciencia. Solamente describe la entera esfera de la conciencia como *exteriorización* o *imagen* de Dios, y no parece que esta revelación fenoménica del Absoluto tenga realidad plenamente distinta. Fichte insiste en que el Ser absoluto, que es a la vez vida infinita, es el ser uno y único; fuera de él no hay ser, sino una manifestación o expresión externa del Uno. Pero esta manifestación externa sólo se verifica en la conciencia del espíritu humano. El Ser absoluto tiene prioridad lógica sobre el pensamiento, mas no aparece nunca este Absoluto devenir consciente sino en

la inmanencia de nuestra conciencia. Podemos interpretar, pues, que de alguna manera, en la conciencia humana, el Absoluto debe ser conciencia de sí. Fichte mismo replicaba una vez que el Absoluto es algo muerto en sí y que no puede vivir y realizarse sino en la conciencia de los hombres, que son como contracciones de una misma vida infinita.

El sistema idealista, que siempre retuvo Fichte, le cierra, por ende, el camino hacia el verdadero Dios, personal y trascendente, al que en su última fase pareció acercarse. Siempre se atuvo a la afirmación de que Dios no es persona; la noción de personalidad significa algo limitado y finito, y no puede ser aplicada a Dios. De igual suerte le es extraña la idea de creación estricta, que para él implicaría cambio en el Absoluto. La vida infinita es continua creatividad a través de sus manifestaciones de los yo finitos. Sus continuas especulaciones van en el sentido de que el Ser absoluto lo envuelve y comprende todo, que no hay ser alguno «fuera» de Dios; las ex-sistencias de los entes finitos son precisamente el ser de lo absoluto, su exteriorización o su palabra. De ahí, como algunos apuntan, que el panteísmo del segundo Fichte se mueva más bien en la línea del *panenteísmo:* Dios en todas las cosas o todo en Dios; o también del *Uno* de Plotino, cuya vida emana inmediatamente en el *Nous* o la conciencia.

Y es cierto que Fichte excluyó de su sistema el panteísmo. Pero es en el sentido dogmatista o realista de la «sustancia» de Spinoza; o de un panteísmo total que implique la indistinción de lo Infinito y lo finito, de lo Uno y de lo múltiple. Su dialéctica del yo, que pone de sí el no-yo, establece ya la distinción de lo infinito y lo finito, sin total separación. Cuál es el alcance de esa distinción, cómo el Ser absoluto e infinito está fuera de la conciencia del yo y al mismo tiempo inmanente, pues se hace consciente en ella, es algo inconcebible y nunca explicado. El panteísmo idealista no tiene suficiente explicación de la distinción entre el Absoluto infinito y el mundo finito, por lo que siempre se debate en una interpretación fluctuante de este problema. Por lo mismo, ha podido creer Fichte que su nueva concepción del Absoluto es simple desarrollo de su filosofía del yo infinito y no una teoría superpuesta. Dicha inseguridad y fluctuaciones delatan bien a las claras el error básico del idealismo.

Influencia de Fichte.—El sistema filosófico de la *Doctrina de la ciencia* se presentaba, en la pretensión de su autor, como la única verdad filosófica. No es, pues, de maravillar que suscitara numerosos adversarios. El mismo Kant, que había acogido tan benévolamente al joven Fichte y alabado su primera obra, más tarde desautorizó su sistema (7-8-1879), llegando a decir que era absolutamente defectuoso e inaceptable; a lo que Fichte replicó con injurias. Racionalistas, kantianos y fideístas como Herder y Nicolai le atacaron.

Mas, por otra parte, Fichte atrajo admiradores y seguidores de

su doctrina. Uno de los primeros fue F. C. FORBERG (1770-1848), su discípulo, ya antes mencionado como iniciador de la polémica sobre el ateísmo. También REINHOLD, su precursor ideológico, más tarde se convirtió en su admirador, con RIETHAMMER y otros. Desde el afín movimiento romanticista le fueron prodigados grandes elogios, en especial de FEDERICO SCHLEGEL, quien llamó a la obra principal de Fichte, con otra de Goethe y la Revolución francesa, «los tres capitales acontecimientos de este siglo». Destaca entre sus discípulos inmediatos JOHANN BAPTISTA SCHAD (1758-1834), ex benedictino pasado a la Reforma, que llegó a ser profesor en Jena (1801), donde mereció la estima de Fichte. Schad difundió la doctrina del maestro en diversas obras: *Der Geist der Philosophie unserer Zeit* (Jena 1800), *Grundriss der Wissenschaftslehre* (1800), *Gemeinschaftliche Darstellung der fichtischen Systems und der Religionstheorie*, 3 vols. (Erfurt 1800-1801), *Absolute Harmonie der fichtischen Systems mit der Religion* (1802). En su exposición del sistema fichteano, Schad, que inicia la interpretación teísta del maestro, insiste en la distinción del yo puro y Dios. Pero en obra posterior, ya bajo la influencia de Schelling, *System der Natur und Traszendentalphilosophie*, 2 vols. (Landshut 1803-4), llega a considerar lo absoluto suprasensible como totalidad y unidad originaria.

En la época posterior, otros filósofos, como R. EUCKEN, J. BERGMANN y, en parte, LIPPS, RICKERT y WINDELBAND, retornan a Fichte, aceptando con modificaciones su doctrina. Pero la influencia más poderosa del filósofo se canaliza en la gran corriente idealista, suscitando la nueva y brillante especulación de Schelling, su discípulo durante algún tiempo, y mediatamente de Hegel.

CAPITULO V

Schelling y el idealismo objetivo

FEDERICO GUILLERMO JOSÉ DE SCHELLING (1775-1854) *

Vida y obras.—Nació el 21 de enero de 1775 en Leonenberg, en el Estado de Wurttemberg. Era hijo de un erudito pastor protestante, y por su madre también procedía de una familia de pastores. Desde niño dio muestras de un talento precoz. Fue formado

* **Bibliografía:** KUNO FISCHER, *Schelling. Leben, Werke und Lehre* (Heidelberg 1872); V. DELBOS, *De posteriori Schellinghii philosophia quatenus hegelianae doctrinae adversatur* (París 1902); M. ADAM, *Schelling Kunstphilosophie*; G. MEHLIS, *Schelling Geschichtsphilosophie* (Heildelberg 1907); E. BRÉHIER, *Schelling* (París 1912); M. LOSACCO, *Schelling* (Palermo 1914); J. ROYCE, *Lectures on Modern Idealism* (New Haven 1919); H. KNITTERMEYER, *Schelling und die romantische Schule* (Munich 1929); V. JANKELEVITCH, *L'odissée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (París 1933); J. GIBELIN, *L'esthétique de Schelling* (París 1934); A. BREMER, *Schellings Verhältnis zu Leibniz* (Augsburg 1937); V. MAZZEI, *Il pensiero etico-politico di Schelling* (Roma 1938); H. FUHRMANS, *Schellings letzte Philosophie* (Berlin 1940); R. SCHNEIDER, *Schellings und Hegels Geistesahnen* (Würzburgo 1938); N. PETRUZZELLIS, *Il problema della storia nell'idealismo moderno* (Florencia [2]1940); ID., *L'estetica dell'idealismo* (Padua [2]1950); J. TAUTZ, *Schellings philosophische Anthropologie* (Würzburgo 1941); S. DRAGO DEL BOCA, *La Filosofia di Schelling* (Florencia 1943); E. NOBILE, *Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling* (Nápoles 1941); H. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter* (Düsseldorf 1954); A. MAS-

en humanidades en la escuela que su padre dirigía para teólogos evangélicos, de Bebenhausen, y en la escuela de latín de Nurtingen, lugar natal de Hölderlin.

A los quince años fue admitido en el seminario teológico protestante de Tubinga, donde tuvo por compañeros a Hölderlin y Hegel, que eran cinco años mayores que él y con quienes trabó estrecha amistad. Juntos se dedicaron con entusiasmo no sólo a los estudios teológicos, sino también a la literatura y al arte, y sobre todo a la filosofía, que formaba parte de la preparación teológica. Schelling conoció ya entonces a Platón, Leibniz y Spinoza, cuyas ideas se difundieron en Alemania por un escrito de Jacobi de 1785. Y en los cursos le fueron explicadas las nuevas doctrinas de Kant, que no despertó su entusiasmo, y de Fichte, cuyo sistema ya tomó por base de sus primeras lucubraciones filosóficas. A los diecisiete años publicó su primer escrito sobre el pecado original, una tentativa de interpretación alegórica del mismo (1792). Siguieron pronto el escrito *Sobre los mitos del mundo antiguo* y otro de crítica neotestamentaria para obtener el grado de teología, desarrollados en la misma línea de «desmitificación» racionalista de la revelación, que no gustaron a su profesor Schnurrer. En ellos, Schelling concebía con espíritu crítico-filosófico tanto la mitología pagana como los relatos bíblicos, como manifestaciones del alma de los pueblos, de sus creencias y saber sobre el mundo. Con ellos y otro trabajo de crítica textual sobre el gnóstico Marción terminó su interés teológico. En 1794 y 1795 publicó Schelling sus primeros ensayos filosóficos inspirados en Fichte, que luego se mencionan. Mientras, en 1793, Hölderlin y Fichte abandonaban Tubinga y cesó el trato personal con los amigos, continuado después por relación epistolar, sobre todo con Hegel.

En 1795 terminó Schelling sus estudios teológicos, que habían durado cinco años. Al curso inmediato se trasladó a Leipzig como tutor de dos jóvenes nobles. En su Universidad, durante dos años, y después en Dresden se entregó con ardor al estudio de las ciencias naturales, de la física y matemáticas. Con ellos se acrecentó su sentimiento romántico por la naturaleza y su interés científico, y comenzó a bullir en su mente su nueva filosofía de la naturaleza, basada en una visión idealista de la misma como manifestación inmediata del Absoluto. Su primera obra sobre el tema: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (Leipzig 1797), fue escrita en este período. Durante algún tiempo residió también en Jena, donde asistió a los cursos de Fichte. A su sistema prestó bien pronto plena adhesión y de él partió toda su ulterior reflexión, que le llevó

SOLO, *Il primo Schelling* (Florencia 1953); H. ZELTNER, *Schelling* (Stuttgart 1954); K. JASPERS, *Schelling. Grösse und Verhältnis* (Munich 1955); W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus* (Stuttgart 1955); W. WIELAND, *Schellingslehre von der Zeit* (Heidelberg 1956); R. ASSUNTO, *Estetica dell'identità* (Urbino 1962); A. BAUSOLA, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling* (Milán 1965); J. E. SCHLANGER, *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité* (París 1966); D. JAEHNIG, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie* (Pfullingen 1966); P. C. HAYNER, *Raison and Existence. Schellings Philosophy of History* (La Haya 1967); A. M. KOKTANEK, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard* (Munich 1962); G. SEMERARI, *Da Schelling a Merlau-Ponty* (Bolonia 1962); K. FRANTZ, *Schellings positive Philosophie* (Kothen [2]1967).

a independizarse de la filosofía del yo infinito y buscar en la naturaleza el camino de un nuevo idealismo.

Los primeros escritos y el entusiasmo romántico y juvenil de Schelling le granjearon muy pronto la benevolencia de Fichte y la simpatía de Goethe, que en la primavera de 1798 entró en contacto y discusión de sus ideas con el joven filósofo. Ese mismo año, con apoyo de Niethammer, el discípulo de Fichte, y a propuesta de Goethe, fue nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Jena. Fue el reconocimiento oficial de su temprana fama y prestigio lo que le atrajo la admiración y amistad de los románticos de Novalis, los hermanos Schlegel, Tieck, Steffens y Schleiermacher, los cuales formaban el cenáculo romántico de Jena, gran centro intelectual entonces de Alemania. Con ellos y con Goethe entró el joven Schelling en estrecho contacto personal, en frecuente discusión e intercambio de ideas. Colaborador de Fichte y defensor de su filosofía desde sus primeros escritos, pasó a sucederle en la cátedra cuando éste abandonó Jena a consecuencia de la acusación de ateísmo (1799).

Cinco años duró la docencia de Schelling en Jena (1798-1803), de los veintitrés a los veintiocho años de su edad. Fueron estos años los de mayor esplendor de su fama, los más ricos en su producción filosófica. Su actividad se orientaba a desarrollar su intuición de la naturaleza, inserta en el idealismo inaugurado por Fichte y dirigida a revalorizar la filosofía del mundo natural, tan postergado en el subjetivismo del yo fichteano, dando así satisfacción al sentimiento romántico. De este período son las obras de la filosofía de la naturaleza, que terminan con la más importante: *Sistema del idealismo trascendental* (Tubinga 1800). Mas poco después la inquietud romántica de su espíritu le orientó hacia una nueva fase de su especulación bajo la inspiración inmediata de Spinoza, en que el Absoluto era concebido como unidad indiferenciada de los contrarios desarrollada según el rígido método geométrico.

Sobrevino una crisis en el círculo romántico de Jena, en que Carolina, alma del mismo, se divorció de su marido, Guillermo Schlegel, entrando en gran amistad con Schelling. Ambos contrajeron matrimonio en 1803, y el mismo año Schelling, desligados los vínculos con Jena, obtuvo cátedra de filosofía en la Universidad de Wurzburgo. En la nueva docencia permaneció tres años, hasta 1806, en que, habiéndose confiado el gobierno de la ciudad a un príncipe austríaco, se hizo imposible la permanencia de los profesores protestantes. Entonces se trasladó a Munich, donde fue nombrado socio de la Academia de Ciencias. Vivió este período de su vida aislado y casi ignorado. Fue amigo del naturalista y teósofo Baader, quien atrajo su atención sobre las especulaciones de Jacobo Boehme, que inspiró un nuevo giro de tendencia mística a su filosofía de la religión. En 1809 murió su esposa Carolina, y tres años más tarde contrajo nuevas nupcias con la hija de una amiga de ella. Volvió de nuevo a la enseñanza con un breve curso en Stuttgart (1810) y cinco años de lecciones en Erlangen (1821-26). En 1827

se incorporó a la recién fundada Universidad de Munich, donde enseñó filosofía hasta 1841.

Un episodio en la vida de Schelling parece haber marcado profunda crisis en su actividad literaria. Fue su ruptura con el primer compañero del seminario teológico, Hegel. Habían continuado su amistad, y Hegel colaboró en la «Revista Crítica de Filosofía» que Schelling publicaba en el breve período de 1802-3. La ruptura sobrevino cuando Hegel publicó su primera gran obra: *Fenomenología del espíritu* (1807). En el prefacio, Hegel hacía irrisión de la concepción schellinghiana del Absoluto; como «abismo vacío», en que se pierden todas las determinaciones de la realidad; comparado con la noche, «en que todas las vacas son negras». Schelling tomó la crítica como una injuria personal, rompiendo toda relación con él. En los años siguientes, la fulgurante ascensión a la fama de su rival, que en breve ocupó un puesto predominante en el ambiente filosófico de Alemania, le llenó de amargura y rencor contra él. El ardor de su actividad juvenil perdió su frescura y vigor primeros, y su pensamiento se desorientó, cesando casi por completo su hasta entonces incesante producción filosófica. En Munich se ocupó de dar nuevas formas a la obra *Las edades del mundo*, de la que quedaron doce reelaboraciones manuscritas. Y, sobre todo, de tentar nuevas vías con que combatir el racionalismo absoluto de Hegel. Creyó hallar este camino con su nueva distinción de una filosofía *positiva*, que trata de la existencia concreta, y una filosofía *negativa*, que se ocupa de construcciones puramente conceptuales y abstractas. Mientras él seguía la dirección positiva, declaraba el sistema de Hegel prototipo de dicha especulación huera y abstracta.

La muerte de Hegel en 1831 parecía facilitar su tarea de revancha. En 1841 fue llamado a Berlín y nombrado profesor de la Universidad por el rey Federico Guillermo IV, asustado ante los extremos radicales de la izquierda hegeliana. Schelling venía a la capital prusiana para combatir «el veneno del panteísmo hegeliano»; «no como un profesor ordinario, sino como filósofo elegido por Dios y maestro de su época». Y comenzó sus lecciones como profeta que anunciaba el advenimiento de una nueva era, llegando a tener una ilustre audiencia de profesores, hombres de Estado y oyentes que se hicieron famosos, como Kierkegaard, J. Burckardt, Engels y Bakunin. Mas la filosofía de la mitología y de la revelación, que el viejo filósofo presentó como última fase de su pensamiento, no tardó en mostrarse inadecuada a las nuevas exigencias que iban fermentando. Schelling no tuvo el éxito esperado, y la audiencia disminuyó, pues al idealismo trascendental sucedía una dirección materialista y los sistemas especulativos eran despreciados. Clamorosas controversias indujeron al filósofo a retirarse de la enseñanza. En 1846 abandonó la cátedra, excepto ocasionales discursos en la Academia de Berlín. Más tarde se retiró a Munich, ocupándose en la preparación de sus manuscritos para la publicación. Murió en Ragaz, Suiza, en 1854.

Obras.—La producción filosófica de Schelling fue muy intensa y rica en sus épocas de juventud y madurez. A sus dos trabajos teológicos ya mencionados, publicados como estudiante aún en el seminario de teología, siguieron sus primeros ensayos filosóficos, escritos bajo la inmediata influencia de Fichte, como apología y a la vez interpretación independiente del sistema de su maestro y amigo: *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general (Über die Möglichkkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Tubinga 1795); *El yo como principio de la filosofía, o lo incondicionado en el saber humano: Von Ich als Prinzip der Philosophie oder das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tubinga 1795); *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* (Philosophisches Journal, 1796); *Visión universal de la nueva literatura filosófica* (Tubinga 1797).

Pero pronto la independencia respecto de Fichte se hace mayor. En particular, estaba profundamente insatisfecho con la visión fichteana de la naturaleza como simple instrumento de la acción moral. Schelling no sentía la preocupación moral del maestro ni escribió alguna obra de ética, fuera del breve trabajo sobre el derecho natural publicado en forma de «aforismos»: *Neue Deduktion des Naturrechts (Diario crítico de filosofía*, 1796). Llevado de su entusiasmo romántico por la naturaleza y el arte, sustituyó la primacía de la conciencia moral por la afirmación de la autonomía y valor de la naturaleza en sí misma. Nacen así la serie de sus obras de filosofía de la naturaleza, en que el yo infinito fichteano es trasladado al Absoluto objetivado en el mundo: *Ideas para una filosofía de la naturaleza (Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Landshut 1797); *El alma del mundo* (Hamburgo 1798); *Primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza (Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Jena-Leipzig 1799); *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza, o sobre el concepto de la física especulativa* (1799). Culmina esta fase con la obra, la más importante y ordenada del filósofo: *Sistema del idealismo trascendental (System des transzendentalen Idealismus*, Tubinga 1800). Todavía añadió dos artículos complementarios: *Deducción general del proceso dinámico* (1800) y *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza* (1801), publicados en «Revista de Física Especulativa».

La actividad literaria de Schelling prosiguió aún intensa con la exposición de las otras fases de su pensamiento: *Exposición de mi sistema (Darstellung meines Systems*: Revista de Física Especulativa, 1801); *Bruno, o sobre el principio divino y natural de las cosas (Bruno oder über das göttliche und naturliche Prinzip der Dinge*, Berlín 1802); *Lecciones sobre el método del estudio académico (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Tubinga 1803), que caracterizan la fase spinoziana o de la filosofía de la identidad. Siguieron el escrito *Filosofía y religión* (Tubinga 1804), con los ensayos sobre la relación de lo real y lo ideal en la naturaleza, y otro *Sobre la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza con la doctrina de Fichte* (1806). Un curso de *Filosofía del arte*, dado en los años 1802-5, quedó inédito en vida del filósofo.

La dirección teosófica inspirada en Boehme está reflejada en la obra *Indagaciones filosóficas sobre la esencia de la humana libertad (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Landshut 1809). Con esta obra puede considerarse concluida la producción literaria que Schelling quiso hacer pública. El trabajo *Sobre las edades del mundo (Die Weltalter)*, que refleja un curso de 1811, quedó inédito y sólo obtuvo publicación póstuma. A consecuencia de la aversión rencorosa contra su rival triunfante Hegel, cayó Schelling, como se ha dicho, en un estado de especial atonía y marasmo para escribir. En los últimos cuarenta y cinco años de su vida sólo publicó un escrito contra Jacobi (1812), otro *Sobre las divinidades de Samotracia* (1815) y un prólogo a la traducción de *Fragmentos filosóficos*, de Cousin (1834). Los cursos que dio en Berlín, y que representan la última fase de su filosofar, fueron publicados por su hijo después de su muerte. Se registran también otros varios artículos y recensiones, publicados sobre todo en *Revista de Física Especulativa* y *Diario Crítico de Filosofía*, aparte de otros numerosos manuscritos de lecciones, discursos académicos y cartas que han sido recogidos en la colección de sus obras completas [1].

HACIA UNA NUEVA FORMA DE IDEALISMO O FILOSOFÍA DEL ABSOLUTO

Schelling era una personalidad muy rica, con grandes dotes especulativas y de observación, de talento muy universal, e inclinado a todo lo grande, bello e idealista. Pero también era de carácter inquieto y voluble, fácil en ceder al influjo de ideas ajenas. Su inquietud le hizo ser muy evolutivo en sus ideas. Esta es la causa de que no se encuentre en él un sistema cerrado, una marcha uniforme de pensamiento, sino más bien una sucesión de fases en su filosofar, un cambio variado de preocupaciones y de temas dentro de una línea básica de concepción idealista.

No hay acuerdo entre los historiadores en precisar el número de fases de su inquieto filosofar. Pocos se contentan con la distinción del propio Schelling entre una filosofía ne-

[1] EDICIONES: *Sämmtliche Werke*, publicadas por su hijo CARLOS FEDERICO SCHELLING, en dos series: 1.ª serie (obras editadas), 10 vols.; 2.ª serie (obras inéditas), 4 vols. (Stuttgart-Augsburgo 1856ss). Nueva edición de la misma en riguroso orden histórico: *Schellings Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter*, 6 Hauptbände (Munich 1927-28), 6 Ergänzb. (especialmente material inédito) (Munich 1943, 1954ss) (reimpresión fotomecánica de la misma, Munich 1958ss). Las cartas y documentos han sido publicados por H. FUHRMANS, *Briefe und Dokumenta* I (Bonn 1962); ID., *Schelling und Cotta. Briefwechsel* (Stuttgart 1965). Otras ediciones alemanas de *Ausgewählte Werke*, como la de A. DREWS, 3 vols. (Leipzig 1907).

TRADUCCIONES: *Sistema del idealismo trascendental*. Vers. esp. de A. ZOZAYA (Madrid, Bibl. Económica Filosófica, n.36-38, 1886); *Bruno, o del principio divino y natural de las cosas*. Vers. esp. de A. ZOZAYA (Madrid, Bibl. Econ. Fil., 1887). Utilizamos la excelente traducción italiana, *Schelling. Sistema dell'Idealismo trascendentale*, traducido por MICHELE LOSACCO (Bari, Laterza, 1908).

gativa y otra positiva, porque ésta no tiene en cuenta la variedad de períodos antes de su final filosofía de la religión. Y unos distinguen, con Windelband, cinco períodos en su pensamiento; otros, con Zeller y Kuno Fischer, cuatro; otros, tres, y otros, finalmente, con E. Hartmann, dos. Pero es infundado considerar, como algunos hacen, esas fases o etapas como otros tantos sistemas independientes. El mismo Schelling, que acentuó, en la polémica con Hegel, la distinción entre filosofía negativa y positiva, no rechazó enteramente la primera, sino la veía incorporada y subordinada a la positiva; y encontraba en sus primeros ensayos la tendencia a lo concreto e histórico en la manifestación del yo.

Una señal clara de esta continuidad es el programa que redactó Schelling en 1795 para su sistema de filosofía. El proyectado sistema debía proceder de la idea del yo como el absoluto ser libre, para pasar, mediante la posición del no-yo, a la esfera del mundo físico, del espíritu humano y del mundo moral; desarrollar los principios de la libertad de los seres espirituales, de los procesos históricos y de la idea de belleza como acto supremo de la razón, e incluir una nueva mitología, uniendo filosofía y religión. Desde un principio, pues, planeó dentro de su sistema el desarrollo de una filosofía de la naturaleza, una filosofía de la historia, del arte, de la libertad, de la religión y mitología, que debían ocupar por turnos su atención. Y este sistema es el nuevo idealismo, que partía del yo infinito fichteano para desenvolverse en todas esas manifestaciones y realizaciones objetivas.

Punto de partida y principio supremo.—El principio que había asegurado el éxito de la filosofía de Fichte es el del infinito: la infinita actividad del yo que actúa en la conciencia del hombre y encuentra siempre en el infinito progreso del saber su imagen adecuada. El reconocimiento y la afirmación del infinito determinaron el entusiasmo que la doctrina de Fichte había suscitado, porque expresaba la aspiración de la época. La filosofía de Kant era una filosofía de lo finito, que se mueve dentro de los estrechos límites del yo empírico. Fichte, en cambio, inaugura una filosofía del infinito dentro y fuera del hombre y abre la época del romanticismo. Schelling y los románticos ven claramente que Fichte inicia una nueva dirección, una nueva era de la especulación. Y todos sus nuevos desarrollos arrancan de ese principio del infinito, que con la doctrina de Fichte había hecho su clamorosa aparición en el pensamiento.

Pero el idealismo de Fichte se levantó sobre una base muy débil. Que todo el ser sea posición del yo y que estemos nosotros encerrados en una infranqueable contemplación de nuestras propias modificaciones, era un punto de vista en extremo limitado. Schelling presta desde un principio entusiasta adhesión al idealismo fichteano. Pero también desde su inicio intenta armonizar el yo absoluto de Fichte con la sustancia de Spinoza. Esta aparece como el principio de la infinitud objetiva; el yo de Fichte, como el principio de la infinitud subjetiva. Fichte quiso unir los dos infinitos en el concepto de un absoluto que no fuera reducible al sujeto ni al objeto, porque tiene que ser el principio de ambos. Muy pronto advirtió que una pura actividad espiritual (el yo de Fichte) no puede explicar el nacimiento del mundo natural, como una realidad puramente objetiva no puede explicar el origen de la inteligencia y del yo. Fichte se dirigió a la naturaleza sólo para descubrir en ella el teatro de la acción moral o para declararla «una pura nada». Pero Schelling, llevado de su inclinación a lo natural y estético, se negó a sacrificar la realidad de la naturaleza, y con ella la del arte. La naturaleza, según él, tiene vida e inteligibilidad, es espíritu adormecido. Debe haber, pues, en ella un principio espiritual, y este principio debe ser idéntico al que explica el mundo de la razón y del yo.

El principio supremo debe ser, por ello, un absoluto que sea al mismo tiempo sujeto y objeto, razón y naturaleza, idealidad y realidad. Tal es el absoluto de Schelling.

Del idealismo subjetivo al idealismo objetivo.—La transición del idealismo subjetivo al objetivo, al absoluto objetivado en la naturaleza, la realiza Schelling desde sus primeros ensayos, de neta influencia fichteana. Parte de la aceptación del yo infinito y de la doctrina de la ciencia; pero estos principios reciben en seguida en su mente un giro independiente.

En el escrito *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794), sigue a Fichte, reconociendo en el yo infinito el principio incondicionado de todo saber. Lo condicionado es, por lo tanto, no-yo. Y puesto que el no-yo es puesto por el yo, todo lo condicionado es determinado por lo incondicionado. De ahí que «la proposición fundamental puede ser solamente ésta: yo soy yo» [2]. Schelling acentúa ya la idea del absoluto, si bien, siguiendo a Fichte, lo describe como el yo absoluto. «El sistema completo de la ciencia parte del yo absoluto».

[2] *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*, en *Werke*, ed. M. SCHRÖTER (1927) I p.57. Las referencias, si no hay otra salvedad, remiten a las páginas de esta edición de *Obras completas*.

Y si la tarea de la filosofía está en explicar la experiencia en el sentido de un sistema de representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad, Fichte muestra que el yo da origen a las representaciones mediante la actividad de la imaginación productiva que obra inconscientemente, de tal modo que, para la conciencia empírica, el mundo da inevitablemente la apariencia de independiente.

En el segundo ensayo: *El yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano* (1795), formula también el principio: «Yo soy yo, o yo soy» [3], del que procede toda ciencia. De esta proposición procede a la posición del no-yo y arguye que ambos mutuamente se condicionan. No hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto. Debe haber, pues, un factor de mediación, un común producto que enlace a ambos, y éste es la representación. La tesis del ensayo es que el yo absoluto debe ser pensado al modo de la sustancia de Spinoza. Lo incondicionado no puede ser objeto, ni puede ser un sujeto condicionado o finito, sino que debe ser un sujeto absoluto que sea causa de sí mismo. Tal sujeto absoluto comprende la realidad entera en su unidad, y es por eso el *Uno-todo (En kai pan)* de que habla Spinoza. No es una cosa, sino infinita libertad, incluyendo a la vez la necesidad. Su unidad trasciende la unidad que se predica de los individuos de algún género. También trasciende todo pensamiento conceptual y es sólo aprehendido por intuición intelectual.

El siguiente ensayo: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795), es un escrito en defensa de Fichte a través de un contraste entre las dos filosofías posibles: el dogmatismo, representado por Spinoza, y el criticismo que Fichte representaba. Pero, en realidad, marca un mayor alejamiento de éste, con una profunda simpatía hacia Spinoza. El problema que en él se plantea es cómo sea posible el paso de lo infinito a lo finito, del sujeto al objeto; es decir, cómo sea posible la existencia del mundo. «La principal tarea de la filosofía consiste en resolver el problema de la existencia del mundo» [4]. El problema sólo puede ser resuelto reconociendo la identidad o unidad de sujeto y objeto; pero esta identidad es pensable bien como objeto absoluto, bien como sujeto absoluto. La primera solución da lugar al dogmatismo (o realismo), que admite las cosas en sí; la segunda, al criticismo (o idealismo), que no admite sino contenidos de conciencia.

Pero el dogmatismo implica la absolutización del no-yo. El

[3] *El yo como principio de la filosofía*, en *Werke* I p.100.103.
[4] *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y criticismo*, en *Werke* I p.237.

hombre es reducido a mera modificación del objeto infinito, o la sustancia de Spinoza, y la libertad es excluida. Ello significa la aniquilación del ser humano como agente moral. A su vez, ambos sistemas explican el paso del infinito a lo finito a través de la intuición intelectual, que expresa la identidad del sujeto intuyente con lo intuido. Pero el dogmatismo lo interpreta como intuición de sí, idéntico con el absoluto y concebido en cuanto objeto absoluto; mientras que el criticismo lo entiende como revelando la identidad del yo con el absoluto en cuanto sujeto, concebido como pura actividad libre. En otras palabras, ambos sistemas apuntan a la aniquilación del yo finito como sujeto: en Spinoza, reduciéndolo al objeto absoluto; en Fichte, reduciéndolo al sujeto absoluto, o mejor (puesto que el yo absoluto no es aún sujeto), a la infinita actividad.

El dogmatismo es teóricamente irrebatible, recalca Schelling en pos de Fichte; y la elección del idealismo se hace por motivos morales, para salvar el yo finito de su absorción en el absoluto impersonal, y con ello la libertad. Pero Schelling no se resigna a hacer, con Fichte, de la natura un mero instrumento de la acción moral, mientras que el absoluto de Spinoza proyecta todo al exterior. La conclusión velada de Schelling es que ambos sistemas implican una postura unilateral y exagerada que absolutiza, sea el objeto, sea el sujeto. Y que el absoluto debe trascender la distinción entre subjetividad y objetividad, siendo en identidad sujeto y objeto. A la vez quiere apuntar, por su inclinación al spinozismo, la nueva síntesis idealista que atribuya al objeto, es decir, a la naturaleza, un contenido ontológico como manifestación inmediata del absoluto o expresión del espíritu.

La tendencia hacia la objetivación del absoluto en la naturaleza, con el alejamiento de Fichte, se hace más patente en artículos publicados por Schelling en 1797 en el «Diario filosófico», que él, con Niethammer, dirigió. En apariencia tratan de explicar el idealismo fichteano de la *Doctrina de la ciencia* [5], pero con una interpretación propia que abre el camino a su propio sistema. Plantea en ellos similares problemas de «la identidad del objeto y representación, del ser y del conocer», así como del paso de lo infinito, o sujeto absoluto, a lo finito, que es el objeto. La antigua definición de la verdad como adecuación absoluta del objeto y conocimiento, dice, ya debía haber llevado a la idea de «que el objeto no es otra cosa que nuestro conocimiento necesario»; en la conciencia de sí «se da la abso-

[5] Por este motivo han sido separados en la edición de *Obras completas* de M. Schröter del bloque *Visión universal de la nueva literatura filosófica* y puestos aparte bajo el título *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la «Doctrina de la ciencia»*, en *Werke* I p.269-406.

luta identidad del ser y del conocer, del sujeto y del objeto» [6]. Por esta identidad, el objeto es el mismo yo, lo que el yo mismo hace e intuye. Nada es dado en el conocimiento, sino que todo se origina, y se origina del yo. «Sólo en la autoconciencia de un espíritu se da la identidad de representación y objeto; por eso... se ha de mostrar que el espíritu, al contemplar un objeto, se intuye a sí mismo. Si esto se demuestra, la realidad de nuestro saber ya se asegura» [7]. Así, pues, el espíritu, como autointuición, es creador del mundo, del dinamismo de la naturaleza: «El mundo infinito no es más que nuestro espíritu creador en sus infinitas producciones y reproducciones» [8]. La conciencia común ve en el conocimiento dos factores: el subjetivo y el objetivo, la representación y la cosa, que se relacionan entre sí como la copia y el original. Pero la conciencia filosófica reconoce en el original mismo, o sea en el objeto, un producto necesario del espíritu, y en la copia, la repetición de este producto [9]. De igual suerte, si hablamos de la cosa en sí, si suponemos que la materia precede al conocimiento, no entendemos nada. Pero si queremos conocernos, «no resta sino afirmar que no nace el espíritu de la materia, sino la materia nace del espíritu, principio que señala el tránsito a la filosofía práctica» [10].

Pero la autointuición o autoproducción de la naturaleza es un acto inconsciente, que, por lo tanto, aparece al espíritu mismo como un producto. Los grados de desarrollo de la naturaleza pueden ser, pues, comprendidos sólo como creaciones o producciones del espíritu, por los cuales esta naturaleza se eleva a la conciencia y la libertad [11]. Y puesto que es inconsciente, la actividad productiva del espíritu no es conocimiento, sino querer; una conciencia pura de la actividad fuera del conocimiento teórico [12]. La voluntad será, pues, el principio espi-

[6] *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la doctrina de la ciencia*, en *Werke* I p.289-290.

[7] Ibid., p.290.

[8] Ibid., p.284-285: «La naturaleza no es nada distinto de estas leyes (del espíritu); es solamente una acción continuada de este espíritu, en la cual él viene a la conciencia y por la cual da a esta conciencia extensión, duración, continuidad y necesidad».

[9] Ibid., p.296: «Quien se eleve a un punto de vista más alto encuentra que, originariamente, no hay diferencia entre idealidad y realidad, y que nuestro saber... es, a la vez, real e ideal. Originariamente es el modo de obrar del espíritu y el producto de ese obrar uno y mismo. Pero no podemos ser conscientes de ambos sin oponer uno al otro».

[10] Ibid., p.297.

[11] Ibid., p.311: «La serie de grados de organización y el paso de la naturaleza muerta a la naturaleza viva revelan claramente una fuerza productiva que se desarrolla hasta la completa libertad». Añadía antes: «Una fuerza es sólo fuerza del espíritu. Por eso las cosas no son cosas en sí, no pueden realmente ser por sí solas; pueden ser sólo creaturas, sólo fuerzas del espíritu».

[12] Ibid., p.320: «El espíritu es una voluntad original. Este querer debe ser tan infinito como el espíritu mismo... El espíritu está ligado a los objetos por su propio querer. Al contrario, sin libertad del querer hay en nosotros sólo una representación ciega, y ninguna conciencia de nuestra representación en nosotros .. Sólo es la libertad de querer la que soporta todo el sistema de representaciones, y el mundo mismo consiste en una expansión y contracción del espíritu».

ritual inconsciente de toda producción de la naturaleza y de todas las manifestaciones del espíritu. Con ello ha puesto Schelling el fundamento de su filosofía de la naturaleza.

Filosofía de la naturaleza

Su sentido.—En los años inmediatamente siguientes de 1797-1800, Schelling se dedicó a estructurar su llamada «filosofía de la naturaleza», a la que consagró diversos ensayos, como se ha dicho. Esta filosofía no es una cosmología al estilo usual, o un simple estudio científico de la naturaleza según los datos de las ciencias físico-químicas de entonces, puesto que contiene la primera versión de su idealismo objetivo. Schelling se propuso en ella dar una visión orgánica del mundo natural en conformidad con esos avances de la ciencia, es decir, incluyendo los numerosos descubrimientos de su tiempo en el campo de la química, del magnetismo y electricidad, de la biología, pero desarrollando a través de ellos su interpretación metafísica de la naturaleza como realización y manifestación de un absoluto que es al mismo tiempo materia y espíritu, actividad inconsciente y razón.

Schelling ha integrado, en esta su construcción teórica de la naturaleza, los elementos de la ciencia de entonces. Estaba convencido de que la investigación experimental presupone la inteligibilidad de la naturaleza. La física experimental no alcanza aún el valor de ciencia. «El experimento, decía, es una pregunta hecha a la naturaleza, a la que la naturaleza está obligada a contestar» [13]; es decir, debe estar iluminado y dirigido por una visión teórica de la naturaleza, que determina *a priori* todas sus manifestaciones. Esta física empírica debe ser asumida, según él, por «la física especulativa», una construcción puramente teórica o deducción de la materia y de los tipos básicos de seres inorgánicos y orgánicos desde los principios de la ciencia del absoluto. Esta física especulativa, «que es el alma de los verdaderos experimentos y es la madre de todos los grandes descubrimientos de la naturaleza» [14], equivale a su «filosofía de la naturaleza».

Se trata, pues, de una construcción ideal que desarrolle de un modo sistemático el dinamismo interno de la naturaleza como manifestación del absoluto. La justificación última de la misma es su teoría metafísica del absoluto, que ha ido elaborando como «pura identidad» de subjetividad y objetividad, del

[13] *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza*, en *Werke*, ed. M. Schröter, II p.176.
[14] Ibid., p.280.

orden ideal y del orden real. Esta identidad se refleja en la mutua interpenetración de la naturaleza y el conocimiento de la misma en el espíritu humano. El filósofo debe mostrar que la naturaleza es «espíritu visible», y el espíritu, «naturaleza invisible» [15]. En esta elaboración, la naturaleza se ha espiritualizado y transformado en subjetividad o yo. Pero, al mismo tiempo, el espíritu se ha objetivado y convertido en su principio creador o productivo. Este segundo aspecto del absoluto adquirió mayor importancia en Schelling, que no se propuso, como Fichte, justificar la actividad infinita del yo, sino más bien justificar la infinita actividad del absoluto como naturaleza.

En sí mismo, el Absoluto es un acto eterno de conocimiento en que no hay sucesión temporal. Pero en su objetivación en la naturaleza, en su «expansión» en el mundo de los fenómenos como actividad ilimitada, se distinguen tres momentos o fases. En el primero, el absoluto se objetiva a sí mismo como naturaleza ideal o universal ejemplar de la misma, que Schelling designa con el término spinoziano de *natura naturans*. El segundo momento es la «externa» objetivación del absoluto en la *natura naturata*, en la naturaleza como sistema de cosas particulares, que es símbolo y apariencia de la *natura naturans*. Y el tercero es la síntesis de ambos, la transformación de la objetividad en subjetividad como mundo ideal de la representación, en que la naturaleza es representada en y por el conocimiento humano, pasando de nuevo a lo universal, es decir, a un nivel conceptual [16]. En estos tres momentos, distinguibles por reflexión filosófica en la vida interna del absoluto quiere Schelling expresar la relación entre lo infinito y lo finito, entre el absoluto en sí y en su manifestación de la naturaleza, al mismo tiempo que la identidad de lo real y de lo ideal, de la naturaleza y del espíritu.

Organización del mundo.—Desde esta base de su especulación idealista, que supone el espíritu como *principio organizador* de la naturaleza, Schelling ensayaba ya desde su primer trabajo: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), una explicación de la constitución del mundo inorgánico y orgánico según los datos de la ciencia de entonces. Schelling partió del fenómeno de la *combustión*, que Lavoisier había descubierto (1783) se trataba de un efecto de oxidación. De ahí dedujo la idea de la unidad de las fuerzas que actúan en todo el

[15] *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, en *Werke* I p.706. Ibid., p.708: «Esta visión de que lo absoluto ideal es lo absoluto real es la condición de toda ciencia superior».

[16] Ibid., p.713-715.717: La *natura naturata* es la naturaleza como tal; «no como el absoluto acto del conocimiento, sino como *mero cuerpo y símbolo* del mismo».

mundo natural, puesto que el oxígeno es indispensable no sólo en las combinaciones químicas, sino también en todo el conjunto de la vida vegetal y animal. Así como los fenómenos que acompañan a la combustión son la luz y el calor, Schelling imaginó que podrían reducirse a un fluido elástico único, que creyó hallar en el aire. Tuvo mayor fortuna en imaginar la unidad de la fuerza magnética y de la energía eléctrica, que según él debían de reducirse a un principio único. Y este principio lo reconoció en la fuerza de atracción y repulsión de los cuerpos, cuya síntesis es la gravitación.

De este modo, todo el mundo natural, desde la materia bruta a los organismos vivientes, es reducido a la acción de esas dos fuerzas originarias, atracción y repulsión, principios de todo el sistema natural. Y es que todo fenómeno natural es efecto de una fuerza que, como tal, es limitada, y, por tanto, condicionada por una fuerza opuesta; de tal modo que todo producto natural se origina de una acción y una reacción, y la naturaleza toda actúa mediante la lucha de fuerzas opuestas. Si la lucha de estas fuerzas opuestas se considera con respecto al producto, son posibles tres casos: que las fuerzas estén equilibradas, y tenemos *los cuerpos no-vivientes*, donde las fuerzas obran mecánicamente y la atracción mecánica es la *gravitación;* que el equilibrio se rompa y se restablezca, y tenemos *el proceso químico*, donde la atracción química es la *afinidad;* que el equilibrio no se restablezca y la lucha sea permanente, y tenemos entonces *la vida*.

En el idealismo de Schelling esta lucha de fuerzas naturales es reducida a los principios de la conciencia y se verifica en y por la conciencia misma. La conciencia se origina al distinguirse la intuición del objeto intuido; y ello es en virtud de una actividad originaria e ilimitada, que permanece privada de forma si no resulta limitada, reflejada y rechazada por otra actividad. Esta dialéctica de la autoconciencia como fuente de la naturaleza será analizada con amplitud más tarde en el «sistema del idealismo trascendental». En todo caso, tales factores de la intuición valen como fuerzas fundamentales que construyen la naturaleza. Schelling introduce la idea de *polaridad* de las fuerzas (a semejanza de los polos, positivo y negativo, de la electricidad), según la cual ambas fuerzas en conflicto actúan en direcciones opuestas. La fuerza repulsiva tiende a expandirse en todas las direcciones, y origina *el espacio;* la otra es atractiva, y origina el punto que se desliza en una sola dirección, *el tiempo;* ambas originan conjuntamente la acción de la fuerza que llena el espacio y el tiempo. Este producto de la in-

tuición se presenta a la inteligencia como un objeto independiente: es *la materia*, como constituida por las fuerzas fundamentales de atracción y repulsión. Pero estas fuerzas materiales no sólo radican en la intuición, sino que también son, a su vez, fuerzas intuitivas. En otros términos, la naturaleza misma, como inmediata y objetiva manifestación del absoluto en la conciencia, debe ser un proceso de intuición y de conocimiento.

Estas ideas se desarrollan mejor en la exposición más completa de Schelling sobre el tema: *Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza (Erster Entwurf*, 1799). Aquí la naturaleza es considerada explícitamente como lo incondicionado o absoluto, cuyo ser es la actividad, y cada una de sus manifestaciones es forma determinada o limitación de su actividad originaria. El principio y las leyes que determinan tales limitaciones son indagados en la naturaleza misma, por lo cual ésta es considerada como *autónoma*, que se da a sí misma las leyes. Como la infinitud de la naturaleza se manifiesta como un infinito desarrollo, como infinita productividad, el problema que se presenta no es el devenir, que es su misma actividad, sino más bien la posibilidad de sus elementos permanentes o momentos de inactividad. Estos, considerados como puntos de interrupción, son los productos singulares de la naturaleza (los individuos) o grados de una continua *evolución* en que se manifiesta esa infinita actividad. Dichos puntos de interrupción son las cualidades originarias, o *acciones* de un determinado grado, que constituyen las unidades indivisibles de la naturaleza. Desde el punto de vista de la mecánica atomista, estas unidades aparecen como átomos, pero desde un punto de vista dinámico deben ser tenidas como acciones originarias y grados distintos de una actividad única. Los cuerpos naturales son combinaciones de estas acciones; el conjunto de las acciones constituye la *cohesión*, y sus límites, la *figura* del cuerpo en el espacio. La formación de los cuerpos presupone una condición de informidad, porque el paso de una forma a otra ocurre siempre mediante la pérdida de una forma. Ahora bien, la materia informe es la materia fluida; por consiguiente, el desarrollo entero de la naturaleza se reduce a una lucha entre lo que es fluido y lo no fluido, entre lo que es falto de forma y la forma [17].

Mas si la naturaleza es una infinita actividad, un solo principio preside la organización de todo el sistema del mundo. Por consiguiente, todas las formas individuales aparecen como diversos grados de desarrollo de una misma organización ab-

[17] *Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, en *Werke* II, ed.cit., p.33.

soluta»[18]; y esta organización tiende a realizarse cada vez más completamente a través de una siempre mayor unificación de los productos singulares. Estos, los individuos singulares, son tan sólo medios respecto a la tarea a que tiende la naturaleza. «El individuo debe aparecer como un medio, y la especie como un fin de la naturaleza; el individuo pasa y la especie permanece, si es verdad que los productos singulares deben ser considerados como tentativas frustradas de representar lo absoluto»[19].

En esta concepción en que toda la naturaleza constituye un todo que va desarrollándose, un organismo vivo que renueva al infinito, en cada producto singular, la tentativa de realizarse infinitamente, el mundo inorgánico deberá estar dotado también de vida, aunque en grado inferior de desarrollo. En efecto, Schelling así lo admite, y que el mundo inorgánico no es verdaderamente tal, sino que hay en él organización y evolución. La diferencia consiste en que lo orgánico tiene en sí la propia organización o forma de vida, mientras que lo inorgánico está falto de ella y forma parte de una organización que lo comprende. De ahí que Schelling tratara de establecer las leyes de organización o evolución de los cuerpos inorgánicos. No se producen por reunión de elementos originariamente distintos, o sea por composición, sino mediante la producción o emanación de una unidad originaria, es decir, *por evolución*. Asimismo extendió la noción de vida y organización a los cuerpos celestes: también ellos tienen su generación, y esa cosmología tiene un proceso análogo a la génesis de los cuerpos vivientes, regido por la ley fundamental de la gravitación que gobierna su producción[20].

En todo ello encontró Schelling la base para afirmar *la unidad* de las fuerzas que actúan en el mundo natural. Las fuerzas universales de la naturaleza son: el magnetismo, la electricidad y el proceso químico, y son análogas a las tres que actúan en la naturaleza orgánica: sensibilidad, irritabilidad y reproducción. Del magnetismo universal brota la sensibilidad; del proceso eléctrico, la irritabilidad, y del proceso químico, la reproducción, que es actividad formativa. La polaridad, definida como «la identidad en la duplicidad y la duplicidad en la identidad», es la causa del magnetismo y de la sensibilidad, la fuente dinámica de la actividad, y, por lo tanto, la fuente de vida en la naturaleza[21].

[18] Ibid., p.33.
[19] Ibid., p.51.
[20] Ibid., p.106s.
[21] Ibid., p.19.

Monismo vitalista.—En esta misma línea de concepción de la naturaleza es muy significativo el otro escrito de Schelling: *Sobre el alma del mundo (Über die Weltseele,* 1798). Lleva por subtítulo «Hipótesis de la más alta física para la explicación del organismo universal», y está destinado a demostrar la continuidad del mundo orgánico y del mundo inorgánico en un *todo* que es él mismo un organismo viviente.

La especulación parte de esta idea del desarrollo evolutivo del mundo como un todo orgánico. «En la naturaleza todo se mueve continuamente, avanzando. Y debemos buscar el fundamento de ello en un principio que sea fuente inagotable de fuerza positiva y sostenga el movimiento ininterrumpido. Este principio positivo es la fuerza primera de la naturaleza. Pero hay otra fuerza invisible que reduce todos los fenómenos en el mundo a un eterno círculo. La última razón de ello debe ser una fuerza negativa que limite los efectos del principio positivo... Este principio negativo es la segunda fuerza de la naturaleza» [22]. El dinamismo universal es concebido según la dialéctica fichteana de la posición, o tesis, y la oposición y limitación, o antítesis. Ha de venir, pues, la síntesis unificadora y superadora de los contrarios. Schelling concluye: «Estas dos fuerzas, representadas a la vez en unidad y conflicto, llevan a la idea de un principio que organiza el mundo en un sistema. Es lo que llamaban los antiguos *el alma del mundo*» [23].

Hay, pues, en esta teoría de la naturaleza animada por un principio vital inmanente, un eco de las especulaciones griegas, reflejadas en la frase de Séneca: *Mens agitat mundum.* Dicha alma del mundo no puede ser descubierta por la investigación empírica, pues es un postulado o «hipótesis». Tampoco es aún inteligencia consciente; es un principio organizador que se manifiesta en la naturaleza y que deviene conciencia en la mente humana. Schelling procede igualmente a la versión en fuerzas físicas de esas actividades contrarias. El principio o alma del mundo representaría la unidad de las dos fuerzas contrapuestas (atracción-repulsión) que actúan en la naturaleza, y se manifestaría en el fluido que los antiguos llamaban *éter;* el dualismo o choque de estas fuerzas, en la oposición de luz y oxígeno en que se divide el éter, y la polaridad unificante, en la fuerza magnética. En la descripción de las teorías físico-químicas Schelling, no es siempre constante, y varía según los diversos escritos.

[22] *Sobre el alma del mundo*, en *Werke*, ed.cit., I p.449.
[23] Ibid., p.449-500.

Pero la tesis básica de la obra es que la naturaleza constituye un todo viviente en que todas las cosas tienen vida. «Lo esencial de todas las cosas (que no son puras apariencias, sino que se entrelazan en una serie infinita de grados de vitalidad) es la vida; lo accidental es sólo la clase de vida, y lo que está muerto en la naturaleza no está muerto en sí, sino que es sólo vida apagada»[24]. La vida es «el hálito universal de la naturaleza». Hay una única vida y un único espíritu. Pero una vida singular se distingue de otra vida singular, y un espíritu individual de otro. Interviene en esta multiplicación y diversificación de las vidas individuales la dialéctica del principio negativo[25]. Por eso «el principio positivo de la vida debe ser uno; los negativos, múltiples». Todos los seres son idénticos en su principio positivo, y distintos en el negativo, y de ello se origina en la creación la unidad de vida y la multiplicidad de las organizaciones de vida[26].

En la base de este *monismo vitalista*, en que la naturaleza es concebida como un superorganismo unificado y desarrollándose en continuos grados de organización evolutiva, está de continuo la idea de *evolución*. Una teoría de evolución emergente con la transformación de las especies va exigida por dicha visión del mundo como unidad orgánica que se desarrolla a sí mismo. Se trata de un evolucionismo dinámico, inspirado en Leibniz, y a la vez vitalismo pansiquista[27]. En la naturaleza todo vive, y se va elevando de lo inconsciente a lo consciente. La naturaleza es el espíritu adormecido que se eleva progresivamente, adquiriendo formas cada vez más perfectas hasta el despertar en la conciencia humana. La teoría de la naturaleza de Schelling preanuncia, bajo este aspecto, el *élan vital* de Bergson y los sistemas vitalistas actuales.

La base científica de esta construcción es arbitraria y sin ningún valor para la mentalidad científica actual. Se fundaba sobre datos e hipótesis de la ciencia de entonces, cuyas lagunas eran llenadas con abundante imaginación. Pero Schelling tuvo el mérito de romper con el mecanicismo y el matematis-

[24] Ibid., p.568.

[25] Ibid., p.568-569: «Que un espíritu se distinga de otro espíritu, el principio de individualidad y diversificación es lo negativo... El principio general de la vida se individualiza según los grados de su receptividad». Ibid., p.571: «La multiplicidad de las vidas en toda la creación depende de la unidad del principio positivo en todas las esencias y de la diversidad del principio negativo en cada una».

[26] Ibid., p.573.

[27] Schelling admitió, en consecuencia, la transformación de las especies y habló de algunos de sus argumentos, en *Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, en *Werke* II p.61ss. «Toda formación, dice, sucede siempre por epigénesis (por metamorfosis o evolución dinámica)» (p.61). Añade que, aunque la ciencia no tuviera pruebas empíricas de ella, no por eso se sigue que es imposible. La posibilidad de la evolución es para él determinada *a priori*. Más que de la historia genética de la naturaleza, su interés se centra en el ideal de construcción teórica de la misma. Cf. *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, en *Werke* I p.413-417.

mo de Galileo y Newton, acentuando el dinamismo energético. Y su exaltación vitalista de la naturaleza le atrajo el entusiasmo de los románticos.

SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Después del ciclo de trabajos sobre filosofía de la naturaleza, Schelling publicó su obra mayor: *Sistema del idealismo trascendental* (1800). En ella se propone dar otra versión de su sistema filosófico. Este sistema no es otro, y no ha sido otro desde el principio, que el idealismo, el mismo que se reflejaba, objetivado, en la filosofía de la naturaleza. Ahora intenta exponerlo en su aspecto más formal y propio, es decir, como tal idealismo, tratando de incorporar en él todas las partes de la filosofía. Así declara en el prefacio que trata en la obra de «exponer el idealismo en toda su amplitud, la entera filosofía como lo que es ella, es decir, como la *historia progresiva de la autoconciencia*, historia a la cual el dato de la experiencia sirve como monumento y documento»[28]. La posición idealista es inequívoca en esta fórmula que resume la obra. E igualmente explícito anda Schelling en afirmar su idealismo a lo largo de ella. De antemano rechaza «el prejuicio fundamental» del dogmatismo de que «existen cosas fuera de nosotros». Tal «certeza de la realidad del mundo es un mero prejuicio» de la conciencia común, del cual tiene la misión de libertarnos el filósofo trascendental, mostrando que la única certeza evidente es la del «yo soy» o autoconciencia, y de que «en las cosas no se encuentra nada más que lo que representamos de ellas nosotros mismos»[29].

Del sujeto al objeto.—Con su nueva versión idealista, Schelling no intenta contradecir o anular la anterior filosofía y ciencia de la naturaleza; antes bien se trata de una vía paralela y complementaria de aquélla.

En efecto, la ciencia de la naturaleza, como la filosofía trascendental, reponen «la realidad única en un absoluto, por sí mismo causa y efecto, en la absoluta identidad de lo subjetivo y lo objetivo»[30]. «Podemos llamar *naturaleza* la totalidad de los elementos objetivos de nuestro saber, mientras que el conjunto de los elementos subjetivos se denomina el *yo* o *inte-*

[28] *Sistema del idealismo trascendental*, prefacio, en *Werke*, ed. SCHRÖTER, II p.331; ed. italiana de M. LOSACCO (Bari 1908) p.3. Seguimos el texto de esta excelente y crítica versión y damos en adelante la paginación por ella. De nuevo repite más tarde (sec.3.ª,2 p.68) la definición de que «la filosofía es una historia de la autoconciencia», que la había empleado ya en los *Tratados* idealistas.

[29] *Sistema del idealismo trascendental*, introd. § 2.°-3.° p.11-12.14.

[30] Ibid., sec.1.ª p.24.

ligencia... La inteligencia es concebida como el puro representante; la naturaleza, como el puro representable; aquélla como lo consciente, ésta como lo inconsciente»[31]. Entonces dos direcciones son posibles para la investigación filosófica:

a) Que se admita como primero lo objetivo, o la naturaleza. Entonces se tiene *la filosofía de la naturaleza*, encaminada a mostrar cómo ésta se resuelve en espíritu, o lo subjetivo se identifique con lo objetivo. La misión de «esta rama necesaria y fundamental de la filosofía» era la de «hacer inteligible la naturaleza», mostrar que «la llamada naturaleza muerta es, sobre todo, una inteligencia inmadura, que en sus fenómenos se trasluce, aunque aún en estado inconsciente, el carácter inteligente»; que en su última y más alta reflexión, que es el hombre o la razón, «se da el completo retorno de la naturaleza a sí misma... y aparece idéntica a lo que en nosotros se revela como inteligente y consciente». Dicha «ciencia de la naturaleza tocaría al sumo de la perfección si llegase a espiritualizar perfectamente todas las leyes naturales en leyes de la intuición y del pensamiento»[32].

b) Que sea puesto como primero lo subjetivo. Surge entonces «la filosofía trascendental, la otra rama necesaria y fundamental de la filosofía». Para ella «lo subjetivo es lo primero, y, por lo tanto, el único fundamento de toda realidad, el único principio explicativo de todo el resto»[33], y desde el sujeto o el espíritu debe hacer derivar todas las realidades del objeto.

El idealismo trascendental tiene por función y cometido esta segunda parte del saber filosófico: mostrar cómo el espíritu se resuelve en la naturaleza y se proyecta en ella. Constituye, pues, el complemento de la ciencia de la naturaleza y la parte más elevada del saber. Puesto que no hay naturaleza que sea puramente tal o pura objetividad, ni hay espíritu que sea puramente tal o mera subjetividad, una indagación sobre la naturaleza habrá de llegar al espíritu, y una investigación sobre el espíritu habrá de llegar a la naturaleza. Así, dice Schelling, «toda filosofía debe llevar o hacer de la naturaleza una inteligencia, o de la inteligencia una naturaleza»[34]. Su convicción es que los caracteres complementarios de la filosofía de la naturaleza y del idealismo trascendental manifiestan el absoluto como identidad del sujeto y del objeto, del ideal y del real. «Como la ciencia de la naturaleza extrae el idealismo del realismo, espiritualizando las leyes naturales en leyes de la

[31] Ibid., Introd. § 1 p.7.
[32] Ibid., Introd. § 1 p.8-9.
[33] Ibid., Introd. § 1,2 p.9-11.
[34] Ibid., p.10.

inteligencia, acoplando a lo material lo formal, así la filosofía trascendental extrae el realismo del idealismo, en cuanto materializa las leyes de la inteligencia en leyes naturales y agrega a lo formal lo material» [35]. Así esta indagación recorre el camino inverso: del sujeto al objeto.

Filosofía teorética.—Bajo este título se comprende la mayor parte de la obra. Las otras dos divisiones, filosofía práctica y filosofía del arte, ocupan entrambas sólo una tercera parte.

El sistema de la filosofía trascendental es un saber, es «la ciencia de todo el conocer». Como tal debe ser un sistema encadenado de proposiciones que deriven de un principio supremo y único. Y descartado el dogmatismo, según el cual *el ser* es lo originario, pero que no puede ofrecer una explicación sino retrocediendo al infinito, resta que «la filosofía sólo es posible como ciencia del conocer y que tiene por objeto no el ser, sino el conocer; que, por tanto, su principio pueda encontrarse no ya en un principio del ser, sino en un principio del saber... y llegar del conocimiento al ser, a deducir todo el mundo objetivo del conocimiento» [36]. Este principio debe encontrarse «en el punto en que sujeto y objeto son inmediatamente uno». Y tal identidad inmediata del ser y del representar, «donde lo representado es al mismo tiempo el representante, lo intuido es el intuente, existe sólo en *la autoconciencia*» [37]. Viene a expresarse en la proposición del principio de identidad A = A, que equivale a yo = yo, yo pienso o yo soy. «La autoconciencia es el acto merced al cual el pensante deviene inmediatamente objeto», en que «el sujeto y el objeto del pensamiento son uno». Y «el concepto del yo viene a surgir mediante el acto de la autoconciencia», en el cual se da «la originaria identidad del pensamiento y del objeto, del ser y del fenómeno [38]. «Mediante ese acto de autoconciencia, el yo deviene objeto para sí mismo» [39].

Si esta descripción del principio idealista está calcada sobre la teoría de Fichte, no lo está menos todo lo restante de la difusa especulación schellinghiana de la deducción trascendental. En ella sigue de cerca, a través de interminables y oscuras reflexiones, la dialéctica de la *Doctrina de la ciencia* de su maestro, para explicar el origen de las cosas del yo o la actividad del espíritu. Sólo se advierte que Schelling no utiliza para designar la antítesis el término del no-yo (salvo dos ve-

[35] Ibid., Introd. § 4 p.20.
[36] Ibid., sec. 1.ª c.1 p.26-27.
[37] Ibid., c.2 p.37.
[38] Ibid., sec.1.ª p.34-36.
[39] Ibid., sec.2.ª p.47-49.

ces), que ha sido sustituido por el objeto o las cosas. El yo, dice, «es originariamente actividad infinita, a la vez que fundamento y complejo de toda la realidad, pues si existiera un fundamento de la realidad fuera de él, su actividad infinita estaría originariamente circunscrita. Y que esta actividad infinita (este complejo de toda la realidad) se haga objeto por sí, y, por tanto, finita y limitada, es condición de la autoconciencia». En seguida añade que «el yo es originariamente puro *producir*, que se extiende al infinito... Mas no puede limitar su producir sin oponer a sí una cosa»[40]. El yo, pues, se pone a sí mismo, y por este acto de limitación de sí, pone algo opuesto, que es un objeto real. Hay una dualidad de fuerzas y una lucha de actividades opuestas en el interior de la autoconciencia o del yo: la una llamada real, objetiva, limitable; la otra se dirá la ideal, subjetiva, o tendencia a intuirse en su infinitud. El proceso de síntesis de ambas opuestas actividades se hará en el acto absoluto de la autoconciencia en que es puesto el yo, que es «total identidad de la posición ideal y de la real», del sujeto y objeto. Por ello el idealismo trascendental puede llamarse también *ideal-realismo*[41].

Es inútil—y casi imposible—detallar todas las sinuosidades de la inacabable reflexión idealista de Schelling, que sigue de cerca el modelo fichteano. Se ha de resaltar, sin embargo, su teoría de la «intuición productiva». Si el yo al producir (al limitarse mediante el objeto producido) fuera consciente de su producir, no existiría para él un objeto, porque este acto se le revelaría como su misma actividad. Pero el acto en que el yo produce el objeto intuyéndolo y aquel en que se hace consciente del objeto reflexionando, son dos actos diferentes. El primer acto, el de la producción o intuición, es, pues, *inconsciente*. Hay en el yo una actividad real que produce el objeto, y una actividad ideal que lo percibe y se hace consciente con él. Pero como la actividad real (intuición productiva) no es consciente del producir, la actividad ideal retorna por reflexión sobre el sujeto, siendo el objeto como algo extraño y, por tanto, externo. La realidad se identifica con la producción inconsciente; la idealidad, con el conocimiento del producto y con la conciencia (filosófica, no originaria) del producir. Que el yo produzca de este modo todas las cosas en sus infinitas producciones y reproducciones, es la conclusión a que llega la reflexión, pero que no pertenece al acto originario del yo, en el que persiste la actividad inconsciente, aun

[40] Ibid., sec.2.ª p.50.
[41] Ibid., sec.3.ª. p.57-58; sec.2.ª., fin., p.54-56.

cuando la reflexión filosófica demuestre la derivación de las cosas del yo. Para esta reflexión, «*la cosa en sí* no es más que *la sombra* de la actividad ideal, sobrepasando el límite, sombra que por medio de la intuición se remite al yo, y por eso es un producto del yo... El yo, por ende, originariamente ignora que aquel opuesto es su producto, y debe permanecer en esta ignorancia todo el tiempo en que está encerrado en el círculo mágico descrito por la autoconciencia en torno al yo; solamente el filósofo que rompe este círculo puede introducirse detrás de aquella ilusión»[42].

Schelling se ha esforzado después en explicar el modo como se desenvuelve la naturaleza a partir de la inteligencia. Esta «construcción de la naturaleza» en correspondencia con la historia de la conciencia, o simple reflejo de ella, la divide en tres «épocas» o planos. *La primera época* se extiende desde la sensación primitiva hasta la intuición productiva. El producto de la actividad del yo en este nivel es la *materia*. Schelling vuelve a justificar lo expuesto en la filosofía de la naturaleza de que los factores de la materia, las fuerzas que la constituyen, son los mismos factores de la intuición productiva; es decir, la actividad infinita e ilimitada del yo, la actividad opuesta y limitante de la intuición y una síntesis superadora de ambas actividades subjetiva y objetiva, a modo de tercera fuerza que mantiene el equilibrio entre la tendencia a sobrepasar el límite y la limitación o finitud. Paralelamente, «la materia se construye» con las fuerzas bipolares de la atracción y repulsión. La fuerza atractiva tiende a la expansión ilimitada; la fuerza repulsiva, de dirección opuesta, limitará aquélla. La tercera fuerza de la gravedad (que no es idéntica a la gravedad, ni fuerza simple, sino compuesta, o actividad sintética) es «la verdaderamente productiva y creatriz, que realiza la construcción de la materia»[43]. «La deducción de las *tres dimensiones de la materia* se verifica desde esas tres fuerzas fundamentales». Y en los fenómenos de magnetismo y electricidad se manifiestan los tres momentos de la construcción de la materia, correspondientes a los tres actos de la inteligencia en que se construye el yo: la intuición del yo como objeto, como sujeto y de la identidad de sujeto-objeto. El espíritu y la naturaleza siguen así siempre el proceso triádico. «Es, pues, evidente, concluye Schelling, que el yo, en cuanto construye la materia, propiamente se construye a sí mismo», pues «de hecho la materia no es otra cosa que el espíritu intuido en el equilibrio de sus actividades. Se comprende que con

[42] Ibid., sec.3.ª p.91.
[43] Ibid., sec.3.ª p.113

esta remoción de todo realismo y de toda real oposición entre espíritu y materia no resulte ésta otra cosa que un *espíritu extinguido*[44]. El elevado espiritualismo que Schelling y los idealistas exaltan está a dos pasos del materialismo. Por algo observa Schelling que el atomismo materialista no es opuesto a su idealismo.

La segunda época o fase va desde la intuición productiva a la reflexión. El yo se hace aquí consciente a nivel del sentido, es decir, objeto sensible del acto de la producción intuitiva. De la intuición del sentido externo y del interno deduce Schelling, por el mismo juego de actividades opuestas, el espacio «como infinita extensividad», y el tiempo, que corresponde en el sentido interno a la intensividad. Y «como el objeto es extensividad e intensividad a un tiempo, así, de igual suerte, es *sustancia y accidente* a la vez; ambos son en él inseparables y sólo con ambos juntos se tiene completo el objeto»[45]. La sustancia es una magnitud en el espacio, como su repleción; el accidente, una magnitud en el tiempo. Y a través de la sucesión temporal sigue deduciendo la causalidad y demás categorías kantianas, siempre según el ritmo de producción tricotómica.

Pero, además, en esta fase aparece la construcción del mundo orgánico como necesaria condición del retorno del yo sobre sí mismo. *El mundo de la organización* es el producto de un acto de reflexión a la segunda potencia del acto por el que la inteligencia, después de haber reflejado el objeto sentido (primera fase), se reconoce en la misma organización a la que en este acto da lugar. «La inteligencia no puede tampoco cesar de producir, como de ser inteligencia». Y su actividad productiva, que es una incesante sucesión de representaciones y, por lo tanto, de continuas mutaciones en las que ella misma es la causa y el efecto, se desarrolla en una indefinida organización. «Se puede decir que la naturaleza orgánica lleva la prueba del idealismo trascendental, puesto que toda planta es un símbolo de la inteligencia... Si la inteligencia es, en general, orgánica, ella ha plasmado de dentro afuera todo lo que para ella es externo; y lo que es su universo no es más que el más vasto y remoto órgano de la autoconciencia, como el organismo individual es su órgano más fino e inmediato»[46].

Esta inteligencia, pues, que es «un esfuerzo continuo por organizarse», se despliega, en sucesiones graduales, en los varios grados de la evolución del universo, que de la naturaleza inorgánica se eleva a la orgánica, y a través de los reinos de la organi-

[44] Ibid., sec.4.ª,2.º; «deducción de la materia», p.109ss.114.123-4.
[45] Ibid., sec.3.ª, «segunda época», p.140.
[46] Ibid., «segunda época», 4.º p.163-4.

zación procede gradualmente a la producción del espíritu. Y puesto que en las sucesivas organizaciones ella misma se intuye como activa y principio interior del movimiento, todas ellas deben ser vivientes, y «la diferencia entre organizaciones animadas e inanimadas no puede tener lugar en la naturaleza misma». «La vida es un principio interno de movimiento», por lo que el mundo entero es un universal organismo, viviente por el principio interno de la inteligencia. La serie gradual de organizaciones designa los varios momentos de la evolución del universo. Schelling vuelve así a la visión primera del *vitalismo universal* que había expuesto en la filosofía de la naturaleza, esta vez como reflejo o manifestación de la actividad inmanente del espíritu. «La inteligencia intuye en una organización la evolución del universo... De hecho, es la inteligencia misma la que, a través de todos los laberintos y meandros de la naturaleza orgánica, trata de reflejarse a sí misma como productiva. Pero en ninguna de las organizaciones subordinadas se representa de modo completo el mundo de la inteligencia. Sólo cuando llegue a la más perfecta organización, en la cual se contrae todo su mundo, reconocerá esta organización como idéntica a sí misma. En tal modo, la inteligencia aparecerá así no como orgánica en general, sino como colocada en la cima de la organización»[47].

La tercera fase, o época, será aquella en que la inteligencia se hace consciente de la pura forma de su actividad. Esto se verifica mediante el acto de la *abstracción trascendental*, por el que el yo se diferencia reflexivamente del objeto, y, al reconocerse a sí mismo como inteligencia, deviene para sí objeto. Esta abstracción superior es distinta de la abstracción común o empírica, en la que la inteligencia y su objeto, el intuir y el concepto determinante del intuir, son originariamente uno. Por la abstracción superior es separada la intuición de su producto: el intuir de todo concepto, quedando la forma pura de la intuición separada de toda materia. Dicho intuir indeterminado, privado de todo concepto, es el espacio. «La abstracción trascendental es la condición del juicio, mas no es el juicio mismo»[48]. Así Schelling vuelve de nuevo sobre las categorías, sobre la forma y la materia del juicio, para interpretar todo el esquematismo kantiano según su propio idealismo: en explicaciones vagas y confusas. Por ello debe interpretar también las nociones del *a priori* y *a posteriori*. Los conceptos

[47] Ibid., p.166-167. En nota (p.165) se remite Schelling a un discurso de Kielmeyer. Y anota Kuno Fischer que las ideas expuestas por este discípulo de Cuvier ejercieron gran influencia sobre la concepción de Schelling de la evolución universal.

[48] Ibid., «tercera época», 3.° p.191.

o formas *a priori* son puestos más allá de la conciencia filosófica, en el origen de la representación del mundo objetivo. Y, paradójicamente, afirma que todo nuestro conocimiento empírico es *a priori;* ello tiene pleno sentido en el idealismo, pues el saber no viene dado de fuera, sino que es «producción enteramente nuestra... Por tanto, nuestro saber no puede ser total y absolutamente empírico sino porque viene total y absolutamente de nosotros mismos, o sea total y absolutamente *a priori.* En cuanto el yo produce de sí toda cosa, y no sólo este o aquel concepto o la forma del pensamiento, sino todo el indivisible saber, es *a priori.* Pero en cuanto somos inconscientes de este producir, nada hay en nosotros *a priori;* todo es *a posteriori*»[49]. Las nociones del *a priori* y *a posteriori* no son, pues, opuestas para Schelling. La distinción se refiere al doble momento de la actividad del espíritu: inconsciente y productiva del mundo y de la conciencia refleja o filosófica. La tercera fase es la de la filosofía.

Etica y derecho.—Son los temas tratados, junto con la historia, en la parte siguiente, llamada «filosofía práctica», del *Sistema del idealismo trascendental.* La doctrina moral ha quedado reducida a simples preámbulos. Schelling ha trasladado el interés ético de su maestro al interés estético, como dijimos. Comienza notando que su intento «no es construir una filosofía moral, sino más bien la concebibilidad y explanabilidad de los conceptos éticos en general»[50]. Se trata simplemente de explicar cómo se originan también de la inteligencia las acciones libres realizadas conscientemente y de establecer las condiciones de la voluntad autónoma.

El punto de partida es el acto de «absoluta abstracción», antes sentado como momento culminante de la filosofía teorética. Es el acto mediante el cual la inteligencia se eleva a su pura forma. Este acto no es explicable por un acto precedente de la inteligencia por él determinado, sino como una *autodeterminación* inmediata de la inteligencia. Tal es «el querer», «el originario acto de la libertad», en el que el yo o la inteligencia pasa a ser activo y libre poder. Este acto de voluntad es, en efecto, la autodeterminación de la inteligencia en cuanto prescinde de los objetos y deviene objeto a sí misma, consciente de su obrar[51]. En él se da el inicio de la filosofía práctica con la autonomía de la acción libre. Dicho acto de la voluntad es considerado como actividad «idealizante y realizante» a la vez; es decir, no sólo intuente con operar inconsciente, sino producente con conciencia. «El yo de la filosofía práctica es opuesto, como ideal, no al real, sino al ideal y real a la vez, y precisamente por esto ya no es ideal, sino idealizante»[52].

[49] Ibid., «anotación a la tercera época», p.204.
[50] *Sistema de la filosofía trascendental* sec.4.ª p.209.
[51] Ibid., «corolarios», p.210-212.
[52] Ibid., p.214.

La voluntad libre, como principio no sólo de autodeterminación, sino de actividad realizadora de sí y objetivada, exige también la existencia de otros seres inteligentes. En efecto, la autodeterminación de la inteligencia, separando la inteligencia misma de cualquier limitación objetiva, haría de ella una actividad ilimitada (que como tal no podría querer nada en particular), si no se diera la influencia y acción de otros seres racionales sobre la inteligencia, y con ello la limitación de la propia individualidad. La existencia de otras inteligencias garantiza además la realidad independiente del mundo: «La única objetividad que pueda tener el mundo para el individuo es la de ser intuido por otras inteligencias fuera de él... Para el individuo, las otras inteligencias son como las eternas portadoras del universo, otros tantos espejos indestructibles del mundo objetivo» [53]. Dicha visión de un mundo poblado de seres libres con mutua reciprocidad de acciones no debe hacer suponer que se sale del esquema idealista. Schelling vuelve a insistir que, «para el idealista trascendental, no existe algún pasaje del objetivo al subjetivo, sino entrambos son originariamente uno; que lo objetivo no es sino un subjetivo hecho objeto...; aquello que se nos aparece como una acción sobre el mundo externo, no es otra cosa, considerado idealísticamente, que un intuir continuado» [54].

En aquel principio de la autodeterminación libre, saturado de otras mil reflexiones idealistas, Schelling inserta su concepto del obrar y de la ley morales. El objeto de la actividad ideal del querer libre no puede ser otra cosa que la pura autodeterminación misma. «La actividad ideal, dirigida sólo a la pura autodeterminación, debe hacerse objeto para el yo mediante *una exigencia*, la cual no puede ser sino ésta: *el yo no debe querer ninguna otra cosa que la pura autodeterminación misma*... Esta exigencia no es, pues, sino el *imperativo categórico*, o la ley moral, que fue expresada así por Kant: tú debes sólo querer aquello que pueden querer todas las inteligencias. Pero lo que pueden querer todas las inteligencias no es más que la pura autodeterminación misma, la pura conformidad a la ley...; sólo en este sentido puede hablarse de la ley moral en la filosofía trascendental, ya que la ley moral no viene deducida sino como condición de la autoconciencia» [55]. Es el único pasaje en que Schelling alude a la ley moral. Sólo añade que la tendencia natural a la felicidad entra a veces en oposición con el acto absoluto de la voluntad, y que esta antítesis es lo que hace de la absoluta voluntad un «arbitrio» o «absoluto acto de libertad».

El formalismo ético aparece así más rígido en el idealismo de Schelling que en su maestro Fichte. La acción moral ha perdido casi su especificidad, convertido en simple obrar «por el único objeto

[53] Ibid., p.234-235: «Síguese de lo dicho que un ser racional aislado no solamente no podría llegar a la conciencia de su libertad, pero tampoco a la conciencia del mundo objetivo como tal; que, por tanto, sólo de las inteligencias fuera del individuo y de una incesante reciprocidad de acciones con ellas se completa la entera conciencia con todas sus determinaciones».
[54] Ibid., p.245.
[55] Ibid., p.252.

de la autodeterminación como tal», y «no ya sometido a una ley cualquiera, sino fuente de toda ley» [56].

La teoría del derecho es agregada en breve mención a esta concepción de una ética puramente formal como condición de la misma, pues la autodeterminación y realización de sí sólo puede ser acabada a través de la acción concreta en el mundo. Schelling sigue de cerca las ideas de Kant y Fichte sobre el derecho, acentuando aún más su autonomía e independencia respecto de la moral. El derecho tiene por objeto la ordenación y limitación de la reciprocidad de acciones entre los seres racionales en el mundo objetivo bajo la mutua condición de la libertad. Pero los seres racionales no van a limitar sus acciones, para hacer posible la libertad de otros, por puro arbitrio, pues «cuanto hay en ellas de más sagrado no puede confiarse al acaso. Merced a la coacción de una ley infrangible, debe hacerse imposible que en la recíproca acción de todos sea abolida la libertad de un individuo» [57]. El derecho debe, pues, instaurar la armonía en el campo de las acciones externas bajo el imperio de la fuerza coactiva.

Pero esta coacción no se dirige contra la voluntad pura de los individuos, sino contra sus tendencias utilitarias, sobre las que se ejerce la constricción de la ley. Schelling piensa que el mundo externo debe ser organizado como una «segunda naturaleza», en que la contradicción de las tendencias utilitarias sea reducida por la libertad «con aquella férrea necesidad con que en la naturaleza visible se somete el efecto a la causa». La ley jurídica es, pues, una ley natural que impone necesidad de coacción, al modo de las leyes físicas en la naturaleza sensible. «Y la segunda naturaleza, en que esta ley domina, es la constitución del derecho» [58].

En esta rígida constitución jurídica tiene menos sentido la teoría del derecho como parte de la moral. La teoría del derecho es «una ciencia teórica» que «deduce sólo el mecanismo natural por el cual los seres libres pueden venir pensados en recíproca acción». De ahí que «el ordenamiento jurídico no sea un ordenamiento moral, sino puramente natural, y sobre el cual la libertad puede tan poco como sobre la naturaleza sensible» [59]. Y Schelling atribuye a las tentativas de transformar en moral este ordenamiento jurídico todas las formas de despotismo, porque entonces la voluntad del gobernante se interfiere «con continuas ofensas al natural curso del derecho».

Schelling acentúa esta visión mecánica del derecho, hasta equiparar el ordenamiento jurídico «a una máquina fabricada y regulada por las manos del hombre, que, una vez salida de las manos del artista, continúa funcionando, en conformidad con sus propias leyes, de un modo semejante a la naturaleza visible» [60]. Tal institución jurídica es el Estado, construido, más que por la voluntad de todos

[56] Ibid., p.255-256.
[57] Ibid., B p.262.
[58] Ibid., p.262-263.
[59] Ibid., p.263.
[60] Ibid., p.264.

los individuos, por la vía histórico-natural, en que se manifiesta la actividad del espíritu. El Estado es necesario para dar consistencia a la realización armoniosa de la libertad de todos. Y «conforme al modelo de la naturaleza, la cual no produce ningún sistema durable sino fundado sobre tres fuerzas independientes, la legalidad de la institución está basada sobre los tres poderes fundamentales del Estado, entre sí independientes»[61]. Pero cree Schelling que la seguridad de los Estados particulares será superficial y precaria si se funda sólo sobre el equilibrio de los tres poderes; en seguida surgirá la rivalidad de los Estados entre sí y entre estos tres poderes, con la preponderancia del poder ejecutivo, que dará origen a la tiranía. Y la protección de los derechos no puede quedar sólo a merced de la buena voluntad de los gobernantes, es decir, al acaso.

Se impone, pues, para la segura consistencia de la constitución del Estado, «una organización que trascienda los Estados particulares, es decir, *una federación de todos los Estados* que garantice la propia constitución de éstos»[62]. Para ello será necesario que todos los Estados reconozcan los principios comunes y «tengan por único interés conservar la organización de todos» o la comunidad universal; y sobre todo que se sometan a una ley común, lo mismo que los individuos se someten a la ley de cada Estado. Así, tal federación llegará a formar «un Estado de los Estados», con un parlamento o «general areópago» compuesto de representantes de todas las naciones, a cuyas órdenes se pongan las fuerzas de todos para reprimir toda rebelión particular[63]. Sólo mediante esta *organización mundial* con poder soberano, piensa Schelling que puede realizarse el ideal de la sociedad política que llegue a la plena actualización del orden universal, siempre según el modelo del orden de la naturaleza.

Filosofía de la historia.—La concepción schellinghiana de la historia se inserta como prolongación de su idea de «la universal institución del derecho», ya que tal ideal sólo puede realizarse en la historia. La idea de la historia no puede aplicarse a una sucesión cualquiera de acontecimientos; así, los acontecimientos naturales, determinados por la naturaleza misma, que pueden ser calculados *a priori*, no pueden ser objeto sino de una historia impropia que es «la historia natural». Sólo tienen carácter histórico los sucesos que vienen en el mundo bajo el influjo de las acciones humanas. Tampoco son objeto de la historia un conjunto de acontecimientos particulares que sirven a un determinado fin empírico. La historia los recoge, como recoge todos los descubrimientos y avances de las ciencias y las artes «como medios que apresuran el camino de la humanidad hacia la consecución de una organización jurídica universal»[64].

La historia es así concebida por Schelling como la historia uni-

[61] Ibid., p.265.
[62] Ibid., p.266.
[63] Ibid., p.267.
[64] Ibid., sec.4.ª *B* 3.ª p.272.

versal de toda la humanidad organizada hacia un destino progresivo común. «El único verdadero objeto de la historia es el surgir gradual de una organización cosmopolítica, porque sólo ésta es la única razón de una historia»[65]. Los individuos no pueden alcanzar el ideal del destino de la historia, que es «sólo el progreso como totalidad». Este ideal «no puede ser actuado por el individuo, sino solamente por la especie»[66]. Sólo por la sucesión de individuos en continuidad que haga posible la tradición se realiza el progreso de la historia. Pues la ley de esta historia de la humanidad es el progreso indefinido. «En el concepto de historia va implícito el de una *progresividad infinita*», lo que supone «la infinita perfectabilidad de la especie humana»[67].

Schelling, como se ve, mira sólo a una interpretación de la historia desde su idealismo. Por eso el problema que plantea es el de «la posibilidad y necesidad trascendental de la historia». Y como en el juego de la libertad humana se da una síntesis de necesidad y libertad, de actividad objetiva y actividad subjetiva, y el dominio en que se manifiesta esta síntesis es el de la historia, de ahí que el carácter principal de la historia es el de representar la unión de la libertad y de la necesidad o uniformidad en el obrar. «La libertad debe ser necesidad; la necesidad, libertad. Mas la necesidad en oposición a la libertad es el inconsciente. Lo que es inconsciente es involuntario; lo que es consciente es por obra de mi voluntad interna. Que en la libertad debe encontrarse la necesidad, significa, pues, que por medio de la libertad misma, y mientras yo creo obrar libremente, debe nacer de manera inconsciente, o sea sin mi cooperación, algo que yo no me proponía»[68].

Hay, pues, una invasión de oculta necesidad presupuesta en la libertad humana, llámese Providencia o Destino, que dirige el proceso de la historia hacia un plan o fin último, y que es realizable no sólo por las acciones del individuo, sino de toda la especie. Del juego libre y aparentemente desordenado de las voluntades individuales se delinea progresivamente, a través de la historia, un plan ordenado y armónico por obra de la actividad inconsciente. «La expresión trascendental» de esta relación de fuerzas entre sí opuestas es que se realiza una «síntesis absoluta» de lo objetivo o inconsciente y común a toda la especie, y de lo subjetivo de las libertades individuales, y que esta síntesis debe ser puesta en el absoluto. Y «si este absoluto es el fundamento de la armonía entre lo objetivo y lo subjetivo en la acción libre, no sólo del individuo, sino de la entera especie, encontraremos las huellas de esta eterna e inmutable identidad en la regularidad, que, como tela tejida por mano desconocida, se introduce, a través del libre juego de la libertad, en la historia»[69].

De ahí la conclusión a que llega Schelling, que es «la visión de

[65] Ibid., p.272.
[66] Ibid., p.269.
[67] Ibid., p.272.
[68] Ibid., p.274.
[69] Ibid., p.281.

la historia única y verdadera. *La historia en su conjunto es una revelación del absoluto,* desenvolviéndose continua y gradualmente... Este desarrollo de la síntesis absoluta es infinito, y la historia misma es una revelación, que nunca llega a su término, de ese absoluto... que se escinde en lo consciente e inconsciente, en lo libre e intuitivo, y, en el esplendor inaccesible en que mora, es la eterna identidad y eterno fundamento de la armonía entre uno y otro»[70]. Schelling termina con breve descripción de las tres etapas de la evolución de la historia, que sigue el mismo incesante progreso y desarrollo orgánico por él «descubierto» en la naturaleza[71].

Estética.—La última parte del *Sistema del idealismo trascendental* está dedicada a la «filosofía del arte» o estética. Es la peculiar contribución de Schelling a dicho idealismo trascendental, ya que en todo lo anterior seguía de cerca el sistema de Fichte con sus propias modificaciones. Nuestro filósofo transfiere el primado puesto por Fichte en lo ético a lo estético, a la creación artística; el interés y valor supremo pasa de la acción, por el fin de la acción, a la contemplación estética.

Para Schelling, lo estético o producción artística representa el punto culminante de la deducción trascendental de la dialéctica idealista. Ya desde el plan introductorio de la obra había señalado esto. La filosofía trascendental termina sólo cuando se haya demostrado «la identidad en su principio, que es el yo»... «de la actividad inconsciente, que ha formado la naturaleza, y de la consciente, que se manifiesta en el querer libre». La actividad estética es justamente la que realiza en la conciencia esta unificación de lo consciente y lo inconsciente, del mundo ideal del arte y del mundo real de la naturaleza. «El mundo objetivo no es sino *la poesía* original y aún inconsciente del espíritu; el órgano universal de la filosofía—y la clave de bóveda de su entero edificio—es la filosofía del arte»[72].

Conforme a esto, Schelling inicia su especulación diciendo que

[70] Ibid., p.283. Poco antes decía (p.282): «Si pensamos la historia como un drama en el que todos los que participan recitan su parte con plena libertad y según su capricho, no puede concebirse un desarrollo racional de este complicado juego sino admitiendo que un solo espíritu sea el que haga hablar a cada uno y que el poeta, del cual los actores son simples fragmentos *(disiecti membra poëtae)*, haya de antemano puesto en tal armonía el éxito objetivo del conjunto». El poeta de la historia es el absoluto o Dios, que no es independiente de su drama, sino que actúa y se revela mediante la libre acción de los hombres. No aparece, sin embargo, el Dios del teísmo, pues la vieja frase latina dice que las cosas son miembros desgajados de Dios, y las expresiones subsiguientes del mundo objetivo como «perfecta imagen» o revelación de Dios se mueven en la misma línea panteísta.

[71] Schelling nota estos períodos en la historia, que corresponden a tres modos de la revelación progresiva del absoluto: *El primero* aparece como período del destino, o potencia superior totalmente ciega que destruye fría e inconscientemente las cosas más grandes y nobles; es el período trágico del mundo antiguo, con la caída de los grandes imperios, de cuya grandeza sólo quedan ruinas. *El segundo* es el período de la naturaleza, en que las fuerzas ciegas son sometidas a leyes que las hacen servir a un designio de la naturaleza. Comienza con la expansión de Roma, que vincula y une entre sí los pueblos, difunde en ellos la cultura y los encamina hacia el progreso, que «en su evolución completa debe producir la liga general de los pueblos y el Estado universal». *El tercer período* se ha de revelar como providencia, principio que en los anteriores del destino y de la naturaleza se manifestaba de manera incompleta. Este período aún no ha comenzado (ibid., p.284-285).

[72] *Sistema del idealismo trascendental,* Introd. § 3 p.17.

«la intuición estética debe abrazar lo que existe separado en el fenómeno de la libertad y en la intuición del producto natural, es decir, *la identidad* de lo consciente y del inconsciente en el yo y la conciencia de esta identidad» [73]. Así, el arte, que es el producto de la intuición artística—la forma más elevada de la intuición productiva, órgano indispensable del idealismo trascendental—refleja la identidad de la actividad consciente y la inconsciente. El producto artístico tendrá de común con el producto de la libertad que sea un elemento creado con conciencia; y con el producto natural, que sea creado inconscientemente.

Si se considera el arte desde el artista creador, *que es el genio*, aparece también que la producción estética es fruto de la contradicción o antítesis entre las dos actividades opuestas, que se resuelven en la armonía o identidad del absoluto. Por una parte, el artista es impulsado a la creación de sus obras por una tendencia irresistible de su naturaleza; es la fuerza inconsciente o el don de la inspiración que lo entusiasma, un don superior o *pati Deum* «que le obliga a expresar y describir cosas que él no penetra enteramente y cuya significación es infinita» [74]. La contradicción está en que la actividad libre del artista se hace de este modo involuntaria. No puede ser sino el contradictorio encuentro entre lo consciente y lo inconsciente, lo libre y lo necesario en el obrar libre, lo que pone en movimiento la tendencia estética. Pero, si la producción artística nace del sentimiento de una contradicción en apariencia insoluble, «termina en el sentimiento de una infinita armonía». Este sentimiento de «interna pacificación» debe pasar a la obra de arte. «La expresión externa de la obra de arte es, pues, la expresión de la calma y serena grandeza aun donde deba expresar la tensión más alta del dolor y la alegría» [75].

Schelling apunta en seguida una noción muy elevada del *genio*. Siendo el arte debido a la acción de las dos actividades diversas (consciente e inconsciente), «el genio no es ni la una ni la otra, sino que está por encima de entrambas». Lo que se llama comúnmente arte se adscribe a la actividad consciente, que se puede aprender y enseñar con el ejercicio. El elemento inconsciente, que entra también en el arte y no se adquiere, sino que es don de la naturaleza, puede llamarse «la poesía». Del concurso de ambos, el ejercicio del arte y el sentimiento poético, se obtiene la obra artística perfecta. Esto perfecto sólo es posible por obra del *genio*, «el cual es por eso para la estética lo que *el yo* para la filosofía, es decir, la suprema y absoluta realidad, que por sí mismo nunca deviene objetivo, pero es causa de todo lo objetivo» [76].

[73] Ibid., sec.6ª p.293.

[74] Ibid., p.298. Por este oculto don del artista que le hace ser «un fenómeno incomprensible», añade que «el arte es la única y eterna revelación que existe y el milagro que, aunque sólo hubiera existido una sola vez, debería persuadirnos de la absoluta realidad del ser supremo» (p.298-9).

[75] Ibid., § 2 p.301.

[76] Ibid., § 1 p.299-300. Añade luego (§ 2 p.305) que el genio se distingue del simple talento o habilidad y sólo se muestra en la producción estética, en la cual se resuelve el infinito contraste entre la actividad inconsciente y la consciente por obra únicamente del genio.

Entre los caracteres del producto artístico, afirma Schelling que «el carácter fundamental de la obra de arte es la infinitud inconsciente (síntesis de naturaleza y libertad)» [77]. El artista representa instintivamente una cierta infinitud, que ningún entendimiento creado puede desarrollar enteramente. La mitología griega, por ejemplo, encierra en sí un significado infinito y símbolos para todas las ideas, sin que se pueda atribuir al pueblo que la creó una intención consciente dirigida a este fin. Lo mismo cabe decir de cualquier obra de arte, en que todo elemento parece encerrar una infinitud de intenciones y es capaz de interpretación infinita. Este fondo de infinitud deriva de la intuición, «que sólo en el infinito puede reposar».

La belleza es el otro carácter de la producción estética comprensivo de los demás; y sin belleza no hay obra de arte. Nace de la escisión infinita entre las dos actividades, que, separadas en el producir libre, deben representarse unidas en la obra de arte. «Así, por medio de ésta, lo infinito es expresado de modo finito. Mas *lo infinito expresado de modo finito es la belleza*» [78]. A esta definición añade Schelling la discusión entre lo bello y lo sublime, aspectos de lo artístico que, desde su punto de vista idealista, no implican sino diferencia de grados. La diferencia es mayor entre el producto artístico y los productos de la naturaleza. Estos no brotan de la conciencia ni, por lo tanto, de la infinita contradicción, que es condición de la producción estética. En consecuencia, «el producto de la naturaleza orgánica no es necesariamente bello». Las cosas naturales aparecen bellas «sólo casualmente», y el interés por lo bello en la naturaleza es sólo particular, «en cuanto es determinadamente belleza natural». Schelling niega así la trascendentalidad ontológica de lo bello, que sigue a todo ser. Y, por lo mismo, el axioma común de que no es la imitación de la naturaleza el principio y regla del arte, sino que más bien «lo que el arte produce en su perfección es principio y norma para la valoración de la belleza natural» [79].

Finalmente, Schelling considera la relación de unión estrecha entre la filosofía del arte y la filosofía en general. «La intuición estética, dice, es justamente la intuición intelectual, que ha pasado a ser objetiva», porque la obra de arte, producto de esa intuición, refleja lo absolutamente idéntico, que ha sido separado en el yo o acto de la conciencia por la filosofía. La intuición filosófica es simplemente interna y no puede devenir objetiva sino mediante una segunda intuición, que es la estética. El absoluto idéntico ha sido desdoblado por la filosofía en subjetivo y objetivo, y no se puede comprender por vía de descripción y de conceptos, sino solamente ser intuido Por eso es inaccesible y solamente «es irradiado por el milagro del arte en sus productos» [80]. De ahí que «el

[77] Ibid., § 2 p.301.
[78] Ibid., § 2 p.302.
[79] Ibid., § 2 p.303.
[80] Ibid., § 3 p.307.

arte sea el único verdadero y eterno objeto de la filosofía, el cual, con novedad incesante, atestigua lo que la filosofía no puede representar externamente, el (infinito) inconsciente en el obrar y producir y su originaria identidad con lo consciente»[81]. Sólo el arte logra hacer objetivo, con valor universal, lo que el filósofo no puede representar sino subjetivamente. Schelling espera, pues, que la filosofía, así como había sido nutrida por la poesía en la infancia del saber, retorne, cuando llegue a su plenitud, «al universal océano de la poesía, del que había salido»[82]. La filosofía, como tal, nunca puede adquirir una validez universal. A lo único a que ha sido concedida la absoluta objetividad es al arte. «La filosofía alcanza, sin duda, la más alta verdad, pero este punto no lleva sino un fragmento del hombre. El arte lleva al hombre entero, tal como es, al conocimiento de la suma verdad, y en esto consiste la eterna diversidad y el milagro del arte»[83].

Con esta interpretación idealista, el arte adquiere, por primera vez en la filosofía, un significado universal y total. Kant había visto en el arte una actitud posible del hombre frente a la naturaleza; Schiller, la forma originaria y suprema del hombre. Schelling ve en lo estético la culminación de la filosofía y la vida misma del absoluto. Esta exaltación suma del valor del arte atraerá el entusiasmo de los románticos hacia nuestro filósofo.

En su notable obra posterior, *Filosofía del arte*, fruto de las lecciones tenidas en Jena (1802-3, repetidas en Wurzburgo en 1805) y editadas después de su muerte, Schelling reelaboró de nuevo sus ideas estéticas. Esta vez rompe con las limitaciones impuestas por el esquema fichteano de la obra anterior y se sitúa en el punto de vista metafísico de su filosofía de la identidad, aunque sin contradecir su concepción primera. En ellas desarrolla la teoria de que el absoluto tiene su expresión visible en la obra de arte como manifestación finita del infinito. El absoluto es la indiferencia—es decir, ultimada identidad—de lo ideal y de lo real, y «la indiferencia de lo ideal y lo real, como indiferencia, es expresada en el mundo ideal a través del arte»[84]. Schelling incorpora a su especulación la noción platónica de *las ideas divinas*, que ya había expuesto en el ensayo *Bruno* (1802). «El universo está en Dios como absoluta obra de arte y como eterna belleza». Y las cosas son bellas por su participación en las ideas divinas. «La belleza existe donde lo particular (lo real) está de acuerdo con su idea, de tal modo que esta idea, como infinita, penetre en lo finito y es intuida en concreto»[85]. Así, la intuición estética es la intuición de lo infinito en el producto finito del arte.

[81] Ibid., p.309.

[82] Ibid., p.310. Y como las ciencias y la filosofía existieron, en su primer estadio de unión con la poesía, en la mitología, Schelling augura asimismo «el nacer de una *nueva mitología* que no sea creación de un poeta singular, sino de una nueva estirpe»; cómo vaya a suceder eso, «es un problema cuya solución debe esperarse sólo del futuro destino del mundo y del curso ulterior de la historia» (ibid., p.311). Nuestro autor expresaba desde el principio de su itinerario filosófico su concepción de los mitos como suprema expresión del saber filosofico-poético que en los ensayos siguientes va a exponer.

[83] Ibid., p.311.

[84] *Filosofía del arte*, en *Werke*, ed. SCHRÖTER, III p 400.

[85] Ibid., p.402.

El arte presenta las cosas como son en sí mismas, es decir, en lo absoluto, cual formas absolutas de las cosas. Y estas formas que el genio creador plasma en la creación artística son las *ideas* eternas. Pero él no aprehende estas ideas divinas en una forma abstracta, sino sólo a través de un medio simbólico. La creación artística requiere la presencia del mundo simbólico de «la existencia poética», que es intermedio entre lo universal y lo particular. El símbolo no representa lo universal ni lo particular como tales, sino ambos en uno, a diferencia de la imagen, que es siempre de lo particular y concreto. Pero este mundo simbólico de la existencia poética está representado en la *mitología*, en cuanto que las ideas eternas, como imágenes de lo divino, aparecen, como Dios, en forma particular; lo que para la filosofía son ideas, para el arte son *divinidades*, objeto de la fantasia, y constituyen en su conjunto la mitología. Así, pues, «la mitología es la condición necesaria y la materia prima de todo arte»[86].

Y como el desarrollo cósmico se escinde en el dominio de la naturaleza y en el del espíritu, de igual suerte la mitología y el arte, que lo expresan en forma absoluta, se dividen en una corriente real y otra ideal. La mitología realista alcanza su cima con los griegos, y la mitología idealista alcanza su plenitud en la judía y cristiana. La mentalidad cristiana ha construido su mundo mitológico idealista en reacción con los mitos paganos, pues el catolicismo y cristianismo son libertad y destrucción de las formas. Tal mitología se cifra en el concepto de la historia como liberación del mundo, y del hijo de Dios como símbolo de la eterna humanización de Dios. De esta idea deriva el reino de Dios en la tierra, representado por la Iglesia y simbolizado en el culto[87]. Schelling cree además, como Schlegel, en el nacimiento próximo de una nueva mitología, que será la inspirada en el arte nuevo. La historia del arte tiene así tres grandes momentos: la mitología pagana, el cristianismo y la mitología nueva, con la vuelta a la afirmación pagana de la divinidad de la naturaleza después de la oposición cristiana.

Como la mitología, también el arte se desarrolla en una dirección real y otra ideal. Por ello también se aplica el habitual esquema dialéctico de lo infinito y finito, ideal y real, sujeto y objeto, a la cuestión de la *clasificación de las artes*. La dirección real está constituida por las artes plásticas o figurativas, y la dirección ideal, por la poesía, subdivididas a su vez por los tres momentos de realidad, idealidad e indiferencia. Las artes figurativas son la música, la pintura y la escultura. El arte poético se divide en lírica, épica y dramática, que comprende la comedia y la tragedia. La música se halla entre las artes figurativas, porque su esencia, el ritmo, es la primera y más pura forma del movimiento, por lo que el sistema solar es expresión de todo el sistema de la música[88].

[86] Ibid., p.425-434.
[87] Ibid., p.300.
[88] Ibid., p.503.

Otras fases del pensamiento posterior de Schelling

Como ya se ha dicho, Schelling no se mantuvo en un sistema cerrado, sino que su inquieto filosofar pasó por distintos cambios a medida que recibía nuevas influencias o surgían problemas nuevos. Pero no se han de ver en estas fases de su pensamiento sistemas distintos, ni menos opuestos. Siempre permaneció fiel a la sustancia de su idealismo, objetivado en la naturaleza, si bien vestido de varias terminologías y abierto a nuevas ideas y problemas que se suscitaban. Estas nuevas modalidades de su pensamiento no siempre son coherentes con los principios básicos. Schelling no aparece como modelo de filósofo tan sistemático como Kant o Hegel. Pero en estas fases de su filosofía, consideradas comúnmente como menos importantes, no parece que haya abandonado su posición idealista ni su panteísmo dinámico con la visión central del *èn kaì pân* spinoziano, que es el *pathos* común del romanticismo.

1. **Filosofía de la identidad.**—Es el nombre que recibe la reelaboración de ideas de la fase siguiente, llamada también «fase spinoziana». Claramente se percibe que no es un sistema nuevo, pues, desde el comienzo de su idealismo, Schelling ponía constantemente de relieve la centralidad del absoluto como identidad de lo infinito y lo finito, de lo ideal y lo real, o unidad indiferenciada de los opuestos. Más bien trata de sistematizar en ese principio del absoluto, de una manera más rígida y bajo la influencia del método geométrico de Spinoza, los dos aspectos complementarios de la filosofía de la naturaleza e idealismo trascendental.

En la *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), en que comienza esta fase, Schelling anuncia que va a exponer «el sistema de absoluta identidad» (prefacio) elevándose a un principio más alto que el yo fichteano. Ni el yo ni el no-yo pueden ser el principio supremo, porque son conceptos relativos. En su lugar pone la razón absoluta como «punto de partida de la filosofía». «Yo doy el nombre de razón a la absoluta razón o la razón en cuanto es concebida como tal indiferencia de lo subjetivo y objetivo»[89]. Es decir, el principio supremo, que es el absoluto o razón absoluta, es una realidad anterior e indiferenciada en que se identifican el yo y el no-yo, el sujeto y el objeto, lo ideal y lo real, el espíritu y la natura-

[89] *Exposición de mi sistema de Filosofía (Darstellung meines Systems der Philosophie)* § 1, en *Werke*, ed. Schröter, III p.10.11.

leza, porque es la síntesis de todos los contrarios. La esencia del absoluto es la absoluta indeterminación o la identidad universal, algo así como el uno de Platón o de Plotino. Como tal unidad indiferenciada, no se constituye por síntesis del ser y del conocer, lo que supondría que ser y conocer existían previamente, mientras que, siendo todo ser la afirmación de sí, ya es un conocer, y afirmándose y poniéndose, todo conocer es un ser. Lo absoluto no puede ser conocido por la razón discursiva, sino que se nos manifiesta en la «intuición intelectual». En la cúspide de la filosofía está la intuición intelectual del absoluto.

Por ser absoluto, este principio es infinito y divino. Y la filosofía es el conocimiento de la relación de las cosas con el absoluto, o de lo infinito con lo finito. El problema inexplicable es cómo deriva la multiplicidad de las cosas de esta infinitud autoconsciente de la vida divina, pues el absoluto es la infinita realidad, que debe contener en sí toda realidad, y nada puede haber fuera del absoluto. Por ello niega Schelling que pueda ser causa externa del universo. «La absoluta identidad no es causa del universo, sino el universo mismo, pues todo lo que existe es la absoluta identidad misma, y el universo es lo que existe» [90]. De ahí que el absoluto no puede proceder fuera de sí: «El error fundamental de toda filosofía es la proposición de que la absoluta identidad ha realmente salido fuera de sí» [91]. Schelling se ve forzado a decir que la diferencia de cosas finitas es sólo posible como «cuantitativa diferencia fuera de la absoluta totalidad» [92], y que esta distinción de los fenómenos particulares por cuantitativa diferencia entre lo subjetivo y objetivo se da «sólo en apariencia», desde el punto de vista de la conciencia empírica, sin que «el absoluto sea afectado por la oposición entre subjetividad y objetividad» [93].

No obstante esta solución verbal que no trasciende el monismo, Schelling intenta mostrar cómo esta identidad absoluta pasa de la potencia al acto, de la indiferencia a la oposición entre espíritu y naturaleza. Son los primeros modos de emanación por desviación del principio absoluto o divino. La naturaleza procede por exceso de objetividad; el espíritu, por prevalencia de lo subjetivo; la naturaleza es la razón existente; el espíritu es la razón pensante. La naturaleza se manifiesta en el mundo material, y el espíritu, en la historia, desarrollándose en varias «potencias» o estadios según el proceso triá-

[90] Ibid., p.25.
[91] Ibid., p.16.
[92] Ibid., p.21.
[93] Ibid., p.23.

dico: los principales grados o «potencias» en la naturaleza son materia, luz y organismo; en la esfera ideal, intuición, entendimiento y razón. Los excesos de objetividad y subjetividad dibujarán los grados de naturaleza y espíritu. Y, no obstante estas diversidades, el uno divino es lo idéntico en todo, la originaria identidad del espíritu y ser, la totalidad indiferenciada de los contrarios.

En el ensayo titulado *Bruno, o del principio divino y natural de las cosas* (1802) presenta Schelling, en forma de diálogo entre Luciano y Bruno, la explicación del absoluto como principio divino con elementos de las ideas platónicas. Desde un cierto punto de vista, el absoluto es la idea de las ideas, y las cosas tienen eterna existencia en las ideas divinas. Los mismos cuerpos celestes son como ideas subsistentes, una especie de absolutos autónomos y subsistentes, pero que no tienen en sí la ley de su movimiento. Pero esta teoría de las ideas divinas que va a incorporar a su *Filosofía del arte*, como se ha dicho, es compatible con su concepción del absoluto como pura identidad, a que finalmente vuelve. Las cosas son como una objetivación «del pensamiento infinito en lo finito de su propio objeto. Y esta objetivación es lo que llamamos unidad de lo finito y lo infinito..., porque lo que establecemos en el conocimiento finito de las cosas y lo que ponemos en la idea general infinita del conocimiento no hacen más que una y misma cosa desde dos diferentes puntos de vista: objetivo y subjetivo» [94]. Esta unidad de lo infinito y lo finito, de lo subjetivo y objetivo de las cosas reales, es el uno absoluto, o Dios [95].

Y dicha unidad de las cosas contrarias en el absoluto divino es lo que «ya se ha designado antes bajo el nombre de indiferencia». Dios es la absoluta indiferencia de los contrarios, anterior a toda escisión dual, anterior también a la división del pensamiento y el ser, porque en sí mismo es la identidad pura [96]. La unidad necesita incluso de los contrarios, y la indiferencia sólo es real en la diferencia de los contrarios. Es la idea del uno divino como totalidad indiferenciada, que Schelling apoya remitiéndose vagamente a Giordano Bruno, de quien el diálogo parece tomar el título, y que tiene su origen en la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa.

[94] *Bruno, o del principio divino y natural de las cosas*, en *Werke*, ed. SCHRÖTER, IV p.155; trad. A. ZOZAYA (Madrid 1887) p.123.

[95] Ibid., trad. ZOZAYA, p.176: «Lo que es absolutamente uno es la sustancia de todas las sustancias que se llama Dios».

[96] Ibid., p.179-180: «(Ya se ha demostrado) que el absoluto no es ninguna de las contradictorias y que es la identidad pura; es decir, que es en sí mismo nada más que él mismo y todo absoluto» (ibid., p.181): «Puesto que está sobre el pensamiento y el ser, nos es imposible hacer del pensamiento o del ser los atributos inmediatos y esenciales del absoluto mismo».

Mas si el absoluto es en sí «indiferencia», anterior a la diferencia de sujeto y objeto, de lo ideal y real, síguese que sólo alcanza conciencia actual de sí a través de la conciencia humana. Es decir, el absoluto se manifiesta en dos series de «potencias»: la serie real, que es considerada en la filosofía de la naturaleza, y la serie ideal, que se considera en el idealismo trascendental. La distinción y multiplicidad de los fenómenos sólo se dan en la conciencia empírica. En sí mismo, el absoluto trasciende el pensamiento conceptual, y sólo podemos aprehender en cuanto aparece en su ser «externo», no en sí mismo.

Sólo en esta teoría de la identidad cree Schelling que se puede trascender la disputa entre idealismo y realismo. Ella supone que esta distinción hecha por la conciencia empírica pueda ser superada subordinando o reduciendo un término al otro. Pero si entendemos que lo real y lo ideal son uno en el absoluto, la controversia se disuelve. «El único objeto de toda filosofía es lo absoluto; este último debe ser, pues, en ambos modos (idealismo y realismo) el objeto del conocimiento» [97]. Schelling ha llamado por eso a su sistema de identidad *real-idealismo (Realidealismus)*.

El ensayo termina vertiendo, un tanto burdamente, en terminología cristiana, esta dialéctica panteísta del absoluto indiferenciado, su escisión en infinito y finito y el retorno del mundo finito a la unidad del principio divino y natural de las cosas, justificando así el título del libro [98]. La frase final insinúa que esta dialéctica del absoluto es lo que representaban las religiones con sus *símbolos* míticos [99].

2. **Fase neoplatónica.**—En la obra *Filosofía y religión* (1804) se advierte en Schelling la clara influencia del neoplatonismo, a la vez que aparece su interés por lo religioso. Para él, la unidad de la filosofía y religión es sólo posible en un conocimiento inmediato del absoluto. En ella nuestro filósofo orienta en un nuevo sentido la explicación del origen de las

[97] Ibid., p.178.179: «Así, el realismo y el idealismo, considerando lo absoluto, el primero en la esencia y el segundo en la forma, ven ..., en una y otra, una sola y misma cosa, si puede decirse así: una cosa, un objeto».

[98] Ibid., p.188: «El sujeto puro, el conocimiento absoluto, la forma de todas las formas... es el *hijo único* de lo absoluto, igualmente eterno, consustancial y formando uno con él». Y en seguida (p.189-190), hablando de la indiferencia de lo absoluto y división en finito e infinito: «En el uno veremos el origen del mundo real y natural; en el otro, del mundo real y divino. En el primero celebraremos a Dios haciéndose hombre desde toda la eternidad; en el segundo, al hombre haciéndose Dios de toda necesidad...; descenderemos por esa escala del gran espíritu... para ver la unidad dividida del principio divino y natural; y ascendiendo luego nuevamente por ella, fundiremos todo en uno y contemplaremos la *naturaleza en Dios*, y *Dios en la naturaleza*».

[99] Ibid., p.190: «Los símbolos con que se acostumbra a representar en todos los misterios la historia y la muerte de un Dios, nada tendrán de oscuro para nosotros, porque siempre son los sufrimientos de Osiris y la muerte de Adonis».

cosas del mundo a partir del absoluto infinito, problema metafísico fundamental e insoluble en la filosofía de la identidad.

Schelling reafirma su concepción del absoluto como pura identidad; es una infinitud absolutamente simple, que sólo puede describirse negando los atributos de las cosas finitas. Mas no se sigue que sea en sí mismo vacío de toda realidad, sino que sólo es aprehendido por intuición. «La naturaleza del absoluto en sí, que como ideal es también inmediatamente real, no puede ser conocido por conceptos, sino sólo por intuición. Sólo lo compuesto puede conocerse por descripción. Lo simple debe ser intuido» [100]. Dicha vía negativa facilita el acto de intuición de que es capaz el alma por su unión fundamental con las ideas eternas. Estrictamente hablando, sólo hay una idea: la eterna autoconciencia e imagen del absoluto, «que no puede ser concebida como mero accidente o atributo del absoluto ideal, sino que es, a su vez, un subsistente absoluto» [101]. Este otro absoluto puede mudar su identidad en realidad, objetivándose en pluralidad de formas. Se derivan así las ideas de las cosas, si bien «todas las ideas son una idea» [102], y sólo puede hablarse de una pluralidad de ideas en cuanto que la naturaleza en todos sus grados está eternamente presente en la idea absoluta. En esta teoría de la idea divina, que ya había esbozado en *Bruno*, sigue Schelling el modelo del *Logos* de la Trinidad cristiana, aunque se acerca más al *Nous* plotiniano, creador de las cosas.

Pero Schelling sostiene que de las ideas no pueden derivarse, por deducción, sino otras ideas. La teoría de la idea eterna no puede explicar sola la existencia de las cosas finitas, ya que el mundo está presente en aquélla aun idealmente *(natura naturans)*. Schelling acepta que de este mundo de ideas no puede nacer el de la materia por mera y continua emanación, pues entonces sería Dios causa de la imperfección y el mal que encierra. Hasta ahora no había visto en la naturaleza sino vida, perfección y belleza, y no había sentido la exigencia de separarla de algún modo de la vida divina. Pero para explicar el mal introduce, recurriendo a una especulación de Böhme, la idea de una *caída cósmica*. El origen del mundo material sólo puede explicarse por un trastorno o violenta separación del absoluto: «No hay transición continua del absoluto a lo real; el origen del mundo sensible sólo es pensable como una completa ruptura *(Abbrechen)* del absoluto por modo de un salto *(Sprung)*» [103].

[100] *Filosofía y religión*, en *Werke*, ed. SCHRÖTER, IV p.15-16.
[101] Ibid., p.21.
[102] Ibid., p.23.
[103] Ibid., p.28.

Dicho salto o caída cósmica no tiene el sentido de un estallar del absoluto en piezas, sino de un surgir de una imagen opaca de la primera imagen, como la sombra que acompaña al cuerpo. Las cosas tienen una existencia eterna e ideal en la idea divina, en la que está el centro y verdadera realidad de toda esencia creada. Mas, consideradas como finitas, son la imagen de esta imagen o esencia ideal en que se refleja el absoluto. Su existencia como cosa finita es una alienación de su centro, una negación de infinitud. Particularidad y finitud implican un elemento negativo. Pero las cosas no son simple nada, sino más bien, dice Schelling invocando expresamente a Platón, una mezcla de ser y no-ser.

Esta caída del absoluto o el surgir del mundo material (*natura naturata*) no es un acontecimiento en el tiempo, sino que «es eterno, fuera de todo tiempo, como el absoluto mismo y el mundo de las ideas» [104]. Así el mundo sensible es una indefinida sucesión de sombras sin ningún tiempo asignable. Su producción, sin embargo, no debe referirse a Dios como causa inmediata. Cada cosa es un miembro de una infinita cadena de causas y efectos que constituyen el mundo sensible. De ahí que, psicológicamente, cada ser humano posee una relativa independencia y subsistencia propia. Pero, desde el punto de vista metafísico y religioso, debemos mirar en su relativa independencia un claro signo de su naturaleza caída, de su alienación del absoluto.

Mas si la creación no tuvo lugar en el tiempo, Schelling rechaza una deducción de las cosas como una emanación necesaria o externa manifestación de la idea eterna. De ahí que el origen del mundo debe ser adscrito *a la libertad*. «El fundamento de la posibilidad de la caída estaba en la libertad» [105]. Pero esta posibilidad de la caída es puesta no en Dios mismo, sino en la libertad de que está dotado el segundo absoluto o idea eterna, que, como alma, tiende a producir solamente fenómenos, imágenes de imágenes o «la nada de las cosas sensibles» [106]. La libertad es comunicada a los seres espirituales o almas humanas, y su espontáneo movimiento es al mismo tiempo el acto libre, que, al apartarse del absoluto, implica la caída o la rebelión del pecado. El ser finito debe ponerse, pues, por un acto libre, análogo al que Plotino atribuía a las almas que quieren vivir por sí mismas y desprenderse del alma del mundo. De aquí que el mundo sensible tenga sólo

[104] Ibid., p.31.
[105] Ibid., p.32.
[106] Ibid., p.30.

apariencia de ser real, siendo un simple vestigio o ruina de un mundo ideal más alto.

A este movimiento centrífugo de la creación como una alienación del absoluto idéntico, que es diferenciado y disperso a nivel fenomenal, debe seguir otro movimiento centrípeto, de retorno a Dios. El *retorno* de las cosas sensibles es sólo mediato por la transformación de lo real en ideal, de la objetividad en subjetividad, a través del yo o razón humana, que sólo es capaz de mirar lo infinito en lo finito, de referir las imágenes al divino ejemplar. Mas el yo humano, por su aparente independencia como autoconciencia o posesión de sí, representa «el punto de más lejana alienación de Dios» [107]. Pero a la vez es uno en esencia con la infinita razón y puede superar su egoísmo retornando al centro de que ha sido alienado. En este retorno, que es el fin del ser espiritual y debe realizarlo alejándose del mundo de lo sensible, está la verdadera inmortalidad, la cual no es individual, porque el individuo por su finitud es alejamiento y castigo, sino *palingenesia*, disolución del mundo sensible y su resolución total en lo espiritual [108].

Esta concepción, aún netamente idealista y panteísta, del origen del mundo se refleja en una visión similar de la historia, que Schelling ilustra en su conocido pasaje: «La historia es una épica compuesta en la mente de Dios. Sus dos partes principales son: primera, la que describe la partida de la humanidad desde su centro hasta el extremo punto de la alienación de ese centro, y segunda, la que describe su retorno. La primera parte es la *Ilíada;* la segunda, la *Odisea* de la historia. El primero es movimiento centrífugo; el segundo, centrípeto» [109].

3. **Estadio teosófico.**—En el espíritu de la doctrina anterior y de una orientación un tanto gnosticista inspirada en la especulación de Böhme, Schelling escribió las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1807), en que intenta dar una nueva elaboración de su pensamiento a la luz de la idea de la libertad. La obra viene después de la crítica de Hegel de que la noción del absoluto como identidad o indiferencia era un «abismo vacío», falto de vida e incapaz de ser principio explicativo de cualquier realidad. Por ello se pro-

[107] Ibid., p.32.
[108] Ibid., p.50-54. Afirma Schelling que el alma, que es principio del cuerpo, se destruye con éste, y lo mismo el alma como principio de la razón. Lo verdaderamente eterno es la *idea* en Dios. En cuanto a la *palingenesia* es una especie de transmigración a las esferas y estrellas más altas. Los que se han separado aquí de lo sensual pasan al reino de las ideas.
[109] Ibid., p.47.

pone demostrar que lo absoluto, aun considerado como identidad, implica dinamismo y vida interior, y que desde su filosofía del absoluto puede explicarse la libertad y el mal.

Debía además responder a la acusación de que su sistema era panteísta, clarificando su posición. Schelling nota que el término de *panteísmo* es ambiguo. Puede significar la identidad del mundo visible con Dios, o que las cosas finitas no existen, sino sólo la unidad indiferenciada de la divinidad. Pero él no identifica el mundo con Dios, ni tampoco enseña la no-existencia del mundo. Para ello reinterpreta el principio de identidad a la luz de la lógica antigua de la distinción entre antecedente y consiguiente. Que Dios y el mundo son idénticos quiere decir que Dios es el antecedente y el mundo el consecuente. Se afirma con ello una unidad creadora. Dios es vida que se revela y manifiesta en el mundo. Y si bien la manifestación es inmanente en Dios, pero es distinguible de él, ya que el consiguiente depende del antecedente, no idéntico en el sentido de total indistinción entre ambos. Por ello, si el panteísmo es interpretado como significando la inmanencia de todas las cosas en Dios, él está preparado para ser llamado panteísta [110].

El fondo del pensamiento es la descripción de un proceso dinámico de autocreación en el interior de la vida de Dios, que se manifiesta y despliega en otro similar en el hombre y en la historia. Pero este proceso ya no es descrito por la dialéctica de las ideas, sino que gravita sobre la *voluntad*, constituida en fundamento del proceso mundano. El absoluto se convierte en voluntad, pues sólo la voluntad puede explicar el mal y la culpa en el mundo. Será raíz de inspiración de la filosofía de Schopenhauer y otros.

Schelling enseña, pues, haciendo suyas algunas ideas de Böhme, que en Dios no sólo hay *ser*, sino, como fundamento de este ser, un lejano fondo de existencia distinto de él. En este oscuro abismo o fondo primario *(Urgrund)* del ser de Dios no hay aún diferencia, sino pura identidad. Pero esta indiferencia no existe como tal. «Una división o diferencia debe ser puesta si queremos pasar de la esencia a la existencia» [111]. Este fondo de la existencia personal en Dios, en sí mismo impersonal, puede llamarse voluntad. Se trata de una

[110] *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, en *Werke*, ed. SCHRÖTER, IV p.234.237-243. Con ello Schelling no ha rechazado sino el panteísmo total o monista, reafirmando un panteísmo parcial y neoplatónico, puesto que no hay distinción adecuada y perfecta entre Dios y el mundo.

[111] Ibid., IV p.316-317. Schelling sigue sosteniendo que «el universo no es otra cosa que una manifestación de Dios». «La *Unwesen* es, en su naturaleza, absoluta identidad de lo real y lo ideal».

voluntad irracional e inconsciente, un deseo o anhelo oscuro hacia la existencia personal que debe convertirse en voluntad racional de amor. Dios se pone a sí mismo como objeto, como voluntad inconsciente; pero no puede hacerlo sin ponerse a la vez como sujeto, como voluntad racional. «Dios se hace a sí mismo», debe elevarse a la conquista de una existencia personal. Si sólo se diera la voluntad inconsciente en Dios, no habría creación; la voluntad racional, en cambio, es voluntad de amor, y como tal «expansiva» y autocomunicación [112]. Esta conquista de la personalidad en Dios no es un proceso temporal; sólo cabe distinguir diferentes «potencias» o momentos en la vida divina, sin sucesión temporal. Schelling interpreta la teología cristiana de la Trinidad como respondiendo a los tres momentos o «potencias» de este devenir de la personalidad divina. La voluntad irracional no es anterior a la voluntad personal y autoconsciente, como el Padre no tiene prioridad temporal respecto del Hijo. Ambas están en unión indisoluble, porque Dios es eternamente amor, y «en el amor no puede haber voluntad de pecado» [113].

La comparación sólo muestra una lejana apariencia con el dogma revelado. En el Dios cristiano no hay una persona, sino tres, que no devienen por un proceso de autocreación de un principio o sustrato originario que fuera *la indiferencia* entre lo real y lo ideal, las tinieblas y la luz, lo inconsciente y lo consciente. Schelling trató así de llenar de vida concreta el vacío de la indiferencia que Hegel le había reprochado; pero sólo lo consiguió a costa de hacer de la indiferencia una dualidad de principios opuestos que fuera la raíz de explicación de todo lo irracional en el hombre y en la historia. Así tiende a insertar en el seno de la vida divina el origen del *drama cósmico y humano de la libertad, del desorden y del pecado.*

Como el mundo y el hombre son la manifestación externa de los dos principios divinos, así también se despliega en un proceso de evolución a través de la lucha de las dos voluntades opuestas. El primer grado del proceso creativo es la naturaleza material, que refleja la indistinción primordial y caótica de las fuerzas cósmicas. En el hombre, la personalidad se hace por similar proceso creativo. «Todo nacimiento es un nacer de las tinieblas a la luz» [114]. Hay en el hombre un fundamento de oscuridad, que es el impulso natural e inconsciente de la voluntad inferior. Sobre él se eleva la voluntad racional, que tiene el poder de subordinar los deseos natura-

[112] Ibid., p.251.324.330-1 (de las lecturas de Stuttgart).
[113] Ibid., p.267.
[114] Ibid., p.252.

les, desarrollando la personalidad humana en la lucha y el conflicto por sublimación e integración progresivas en el movimiento de las tinieblas a la luz.

El espíritu humano es, por lo tanto, libre, como es libre Dios, de quien es imagen. Y la libertad es definida como el poder que tiene de elegir entre el bien y el mal. Pero en Dios no son separables las dos voluntades, y no puede pecar, mientras que en el hombre se da tal separación. «Si la identidad de los dos principios fuera tan indisoluble en el espíritu humano como en Dios, no existiría alguna distinción (entre Dios y el espíritu humano), o sea, que Dios, como espíritu, no se manifestaría. Pero la unidad, que en Dios es inseparable, debe ser separable en el hombre. Y ésta es la posibilidad del bien y del mal» [115]. Así, esta posibilidad de pecar tiene su *fundamento* en Dios, pero realidad sólo en el hombre. Sin embargo, la libertad humana no es tan completa indeterminación que no esté predeterminada en la vida eterna. Y el hombre se decide por el bien o por el mal en el acto en que emerge de la divina naturaleza. La serie de acciones del hombre son libres, pero a la vez necesarias, con una necesidad impuesta por Dios. «Esta interna necesidad es ella misma libertad, pues la esencia del hombre es su propio acto; necesidad y libertad son mutuamente inmanentes, como realidad única que aparece de uno u otro modo mirada desde distintos aspectos» [116]. Aquella original elección del yo no era consciente ni acto en el tiempo, y, no obstante, determina toda la conciencia humana, aunque los actos humanos son libres en cuanto brotan de su propia esencia. Concepción extrañamente difícil de la libertad que se anticipa a la frase de Sartre: «Estamos condenados a ser libres».

Con la caída del hombre, consecuencia del pecado de origen en su fundamento divino, comienza el devenir de la *historia*, que encierra a la vez una teogonía o despliegue del proceso del absoluto. Esta historia se desarrolla como un *retorno* hacia Dios en lucha incesante entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas, con el progresivo triunfo del bien sobre el mal. El triunfo completo de la voluntad racional sobre la ciega inclinación inferior al mal es el fin ideal de la historia humana. Esta sublimación de la voluntad inferior, que en Dios se cumplía eternamente, en el hombre es un proceso temporal. En-

[115] Ibid., p.256.

[116] Ibid., p.277. La traición de Judas, observa, fue necesaria e inevitable, dadas las circunstancias históricas; pero a la vez traicionó a Cristo «voluntariamente y con completa libertad». Lo mismo debe decirse de la negación y arrepentimiento posterior de San Pedro (p.278).

tonces Dios se habrá manifestado plenamente *(Deus explicitus)*, alcanzando con ello su total perfección [117].

El escrito posterior *Edades del mundo* (1815), editado después de su muerte, describía con mayor lujo de fantasía teosófica, a imitación de Böhme, el devenir no sólo de la naturaleza y del hombre, sino también el devenir de Dios, viniendo del no-ser, del germen primitivo que es su primera potencia, a través de una lucha del ser y el no-ser, hasta la unión de ambos en una «superdivinidad», con sus tres potencias, que tienen por base a la naturaleza. El mundo tiene su punto de partida en la voluntad oscura y ciega de la primera potencia, formadora de la naturaleza, cuyas fuerzas destructoras dan primero nacimiento al mundo de los astros y después al orgánico, fruto de la cólera; luego, el amor, potencia afirmativa, crea el mundo de los espíritus, similar al descrito por los espiritistas, con seres que se comunican por poderes misteriosos; finalmente, el amor se une a la cólera para crear la sabiduría o el alma del mundo...

4. **Filosofía positiva o filosofía de la religión.**—Bajo esta denominación se presenta la última fase de la multiforme especulación de Schelling. Con el ensayo anterior *Sobre la esencia de la libertad humana* cesaba casi por completo de publicar nuevas obras. Las lecciones de sus cursos posteriores quedaron inéditas, dadas sólo a la publicidad por su hijo después de su muerte. Nuestro filósofo se encerró en largo silencio ante la acogida del nuevo sistema de Hegel. Pero a la vez debió de madurar su actitud crítica frente a él, que iba a cristalizar en la nueva orientación de su pensamiento, pues las lecciones de cátedra muestran un asiduo polemizar con Hegel.

Esta dirección ya se descubre en un prólogo a la traducción alemana de *Fragmentos filosóficos*, de Cousin (1834). Schelling rechaza la mera identificación de lo real y lo racional, acusando a Hegel de haber construido, con su afán de racionalizar la realidad, un nuevo racionalismo dogmático, un sistema de conceptos vacíos, que en vano quieren reflejar la realidad y el devenir de las cosas. Esta identificación le parece una deformación de su propio sistema, pues él nunca había reducido todo lo real a concepto, ni pretendido derivar de lo puramente lógico toda la realidad existencial. El puro racionalismo no es método apto para construir un sistema universal del saber y del ser. Los conceptos racionales expresan en su universalidad las condiciones negativas de ser, sin las cuales nada existe; pero no las condiciones positivas por las que existe una cosa. De los conceptos pueden sólo deducirse otros conceptos, nunca la realidad de las cosas. Al método meramente

[117] Ibid., p.295-6.

racional o *negativo*, Schelling opone, pues, una *filosofía positiva*, basada en la experiencia. La razón se dirige a la *esencia*, la experiencia concierne a la *existencia* de las cosas. Esta primera crítica del racionalismo absoluto y esencialista de Kant y Hegel, que Schelling hace en nombre de la experiencia de lo histórico y existencial, ya apunta a una filosofía existencial, que desde Kierkegaard se viene repitiendo.

En reacción contra esa filosofía «puramente racional o negativa», Schelling intenta desarrollar una «filosofía positiva» en sus dos extensos cursos: *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*, fruto de sus lecciones en Berlín. Van precedidas de una voluminosa *Introducción*, tanto «histórico-crítica» como «filosófica», a toda esa investigación religiosa, y en total ocupan cuatro tomos de las obras inéditas. La idea de una filosofía positiva es aplicada al tema de la religión, si bien engloba en ella todo el problema metafísico. Piensa, en efecto, Schelling que una filosofía digna de tal nombre concierne al primero y supremo principio de toda realidad. La filosofía negativa descubre este principio sólo como esencia, como idea absoluta. Se refiere sólo al *was*, o al *quid*, a la esencia. De esta suprema esencia no se pueden deducir sino otras esencias, como de la idea otras ideas, pero no el *dass* o *quod sit*, el que existan. Es decir, la filosofía negativa no puede explicar la derivación del mundo existente; su deducción se mueve sólo en un nivel hipotético: «si el mundo fuera de Dios existe, puede ser sólo de esta o de otra manera» [118].

En cambio, la filosofía positiva no parte de Dios como esencia o idea, sino de Dios como *lo que* existe *(als reines Dass)*, como puro acto o ser existencial. Y de este supremo acto existencial pasa al concepto o naturaleza de Dios, mostrando que no es una idea o esencia impersonal, sino el ser existente y el «Señor del ser», en donde «el ser» significa el mundo. La filosofía negativa o racional llegaba a determinar las tres *potencias* o posibilidades del ser: éstas son el simple poder ser, el deber ser necesario *(müssen)* y el deber ser obligatorio *(sollen)*, que son identificadas con la causa material, la causa eficiente y la causa final de Aristóteles. El principio que unifica las tres potencias es lo que Aristóteles llamó la sustancia o fundamento, el *quod quid erat esse*. En el ámbito de esa filosofía negativo-racional se sitúa, pues, la distinción entre posibilidad y realidad, entre esencia y existencia, problemática que ha pasado de lleno a la filosofía actual. La realidad o existencia es introducida con la consideración de la razón activa autoconsciente, que Aristóteles llamó *nous*, y Fichte el *yo*. En este contexto, Schelling colma de elogios a Platón, y sobre todo a Aristóteles. «La influencia de Platón en todos los tiempos fue grande, pero Aristóteles fue el maestro de todo el Oriente y Occidente». «El mejor proceso de una vida consagrada a la filosofía es comenzar con Platón y terminar con Aristóteles» [119].

[118] *Introducción filosófica a la Filosofía de la religión (Einleitung in die Philosophie der Mythologie)* l.2 lec.28, en *Werke*, ed. SCHRÖTER, V p.558.
[119] Ibid., *Werke*, ed. G. A. SCHELLING, XI p.283-6.380s.482; cf. XIII p.33.106.

Mas la filosofía positiva busca e investiga a Dios como «el existente, el Señor del ser *(der Herr des Seiende)*, que fuera de la idea se muestra empíricamente existiendo... Pues si Dios tiene relación no sólo con el ser de la idea, sino con el ser que está fuera de la idea..., entonces muestra su realidad independiente de la idea... y se muestra como Señor del ser» [120]. ¿Cómo puede hacerse la transición de la filosofía negativa a la positiva? Esto no es posible por el mero pensamiento conceptual, que sólo concierne a las esencias y deducciones lógicas. De ahí que se deba recurrir a la voluntad, «una voluntad que exige con interna necesidad que Dios no deba ser una mera idea» [121]. Es decir, la afirmación inicial de la divina existencia se basa en un *acto de fe* exigido por la voluntad. El yo es consciente de su condición caída, de su estado de alienación, y reclama un Dios existente y personal mediante el cual podamos ser redimidos. Pero esta exigencia no se confunde con la teoría de una fe práctica y moral de Kant, ni se satisface con una simple religión moral de Fichte. Esa teoría es puesta como ejemplo de filosofía negativa, pues afirma a Dios como un simple postulado, una posibilidad. El hombre religioso es consciente de su profunda necesidad de Dios, y no afirma a Dios como simple instrumento que le proporcione la felicidad por la virtud, sino que busca a Dio por sí mismo. «La aspiración hacia un Dios real y hacia la redención por medio de él no es otra cosa, como se ve, que la expresión de la necesidad de religión... Sin un Dios activo... no hay religión, pues la religión presupone una actual y real relación a Dios. Ni puede haber una historia en la cual Dios no sea providencia... Al final de la filosofía negativa sólo se tiene una religión posible y no actual, la religión dentro de los límites de la mera razón... Con el paso a la filosofía positiva llegamos por primera vez a la esfera de la religión y de las religiones... Y podemos esperar el aparecer de una filosofía de la religión que exponga toda la religión, comprendiendo las religiones reales, la mitológica y la revelada» [122].

Así, pues, el campo de la filosofía positiva se lo reparten la *filosofía de la mitología* y *la filosofía de la revelación*, a cuyo estudio Schelling dedicó sus dos extensos cursos de lecciones en Berlín. Podría compartirse la sensación de desengaño, ya expresada por Kierkegaard, de que Schelling haya concentrado su filosofía positiva y existencial en el estudio del tema religioso, en vez de repensar radicalmente su sistema a la luz de su nuevo método de filosofar. Nada hay, por otra parte, en ella de filosofía o ciencia positiva en el sentido del positivismo posterior. Schelling se volvió enteramente, en la última etapa de su vida, a la preocupación religiosa, ocupando dicha especulación la posición central de su pensamiento. Y puesto que esta filosofía religiosa es empírica e histórica, Schelling intenta suministrar por la historia de las religiones una prueba de la «ra-

[120] Ibid., *Werke*, ed. SCHRÖTER, V p.752-3; cf. p.746.

[121] Ibid., *Werke*, ed.cit., V p.746.

[122] Ibid., V p.750. Cf. p.748: «El yo exige a Dios mismo. *A él, a él* quiero yo tener, el Dios que actúa, que ejerce providencia; que, siendo él mismo real, pueda reunir la realidad de la caída... En este Dios sólo el yo ve su bien supremo real».

cionalidad» del acto de la voluntad que afirma la existencia de Dios, mostrando el desenvolvimiento histórico de la conciencia religiosa como una historia de la búsqueda de Dios por el hombre y de la respuesta divina a esta exigencia.

Sin embargo, sus detalladas investigaciones por el campo de las religiones antiguas y sus complicadas reconstrucciones de la mitología e interpretaciones bíblicas, que admiran por la riqueza de datos, aunque ofrecen escaso interés actual, no son «estudio empírico», sino relativamente. Schelling, como filósofo sistemático, no abandona la deducción metafísica por el puro empirismo. Su estudio histórico de las religiones es como la materia que debe ajustarse al esquema interpretativo, que es su metafísica idealista del devenir divino-humano. Este esquema implica la deducción de las tres «potencias», la naturaleza del ser absoluto como progresiva manifestación de sí en el mundo. Por lo tanto, la historia de las religiones debe aparecer como tal progresiva revelación de Dios, cuya unidad no excluye las tres potencias o momentos de su manifestación en la historia a través de la conciencia humana.

La mitología es la primera fase de esta manifestación de Dios en la conciencia, que corresponde al inferior momento del devenir de Dios o segunda teogonía de la vida divina en el tiempo, y hunde sus raíces en el principio divino inferior o inconsciente. En ella predominan las fuerzas ciegas y hostiles que intentan destruirse mutuamente; la humanidad primitiva sale de este estadio indiferenciado por el politeísmo, producido como consecuencia de la diversidad de creencias en los diferentes pueblos. Los mitos no son productos arbitrarios de la imaginación, pero no son aún revelación en el sentido de una comunicación libre de Dios. Los mitos pueden ser conscientemente elaborados, pero en el fondo son producto de un proceso inconsciente y necesario, formas sucesivas en que la aprehensión de lo divino se impone a la conciencia religiosa.

El estadio de *la religión revelada*, a que llega la conciencia religiosa con el monoteísmo judeo-cristiano, es el de la revelación propiamente tal. La mitología precede a la revelación y la prepara, pero no era aún revelación en estricto sentido, puesto que representaba a Dios como voluntad inconsciente, mientras que ésta representa a Dios como voluntad libre, como voluntad de amor. La revelación es esencialmente manifestación de Dios como infinito, personal y señor del ser. Como tal revelación, que es un acto libre de comunicación de Dios, no es simplemente consecuencia lógica de la mitología.

Schelling cuida especialmente de mantener el concepto específico de la revelación cristiana, insistiendo en su carácter libre. El paso de la mitología a la revelación cristiana es transición «a otra esfera completamente diferente»; en la mitología se da «un proceso necesario, pero la revelación es algo que existe sólo como resultado de una voluntad absolutamente libre» [123]. Dios manifiesta en la re-

[123] *Filosofía de la revelación*, en *Werke*, ed. SCHRÖTER, VI p.396.

ligión revelada toda su verdad de personalidad absolutamente libre. El filósofo encuentra en el paganismo sólo anticipaciones míticas de esta verdad. Pero es sólo por Cristo y en Cristo como la verdad ha sido claramente revelada, la cual no es, por tanto, derivada por deducción lógica de los mitos paganos.

Pero, al mismo tiempo, Schelling no duda en subsumir mitología y revelación cristiana bajo el concepto común de «religión filosófica», que representaría un punto de vista o estadio más elevado, el de la razón comprendiendo e interpretando ambas, y describir el cristianismo como la culminación de la historia de la religión en cuanto representación temporal de la vida divina. Porque la filosofía de la religión es para él no sólo filosofía, sino también religión. Esta religión filosófica supone el cristianismo, pero no se identifica con él, y en contraste con la aceptación por autoridad de la revelación cristiana puede llamarse religión libre. «La libre religión es sólo obtenida por mediación del cristianismo, pero no es inmediatamente puesta por él» [124].

En esta misma visión racionalista presenta Schelling el proceso histórico de la conciencia religiosa según la triple etapa dialéctica adoptada por el idealismo alemán. Porque la historia religiosa de la humanidad es la revelación de Dios según las tres potencias o momentos del devenir del absoluto: la razón primera o naturaleza en Dios, que pugna por devenir consciente; Dios realmente existente y voluntad racional, que contiene en sí la posibilidad de creación; Dios como autoconsciente, que obra con absoluta libertad. El Hijo de Dios, fruto de la segunda potencia, restablece entre las tres potencias la armonía perturbada, y reconcilia así el mundo con Dios. Todo este proceso comprende tres períodos: mitología pagana, revelación cristiana, o encarnación del Verbo, e Iglesia cristiana, cuyo desarrollo pasa, a su vez, por tres fases: cristianismo petrino o catolicismo, en que domina la autoridad y la ley, y es correlativo con el sustrato primero del ser de Dios, el cual se identifica con el Padre; período paulino, o del protestantismo, caracterizado por la libertad, correlativo con el principio ideal divino, e identificado con el Hijo; cristianismo joánico, o síntesis superior de ambos períodos, que unifica la ley y la libertad, y es correlativo al Espíritu Santo o divino amor, interpretado como síntesis de los dos primeros momentos en la vida divina [125].

Conclusión.—Hemos visto a Schelling, a través de las distintas fases de su filosofar oscilante y evolutivo, mantener con bastante fidelidad su pensamiento fundamental del idealismo del absoluto, que se proyecta y se manifiesta en el mundo en virtud de la dialéctica idealista de lo infinito y lo finito, del sujeto y del objeto, del yo como actividad pura que se objetiva mediante la conciencia en la naturaleza. Schelling es, pues, el filósofo sistemático, el gran representante del idealismo trascendental de fondo panteísta, que ha pasado así a la historia no obstante las notables variaciones y temática

[124] *Introducción a la Filosofía de la religión*, en *Werke*, ed. cit., V p.440; cf. p.437.
[125] Ibid., *Werke* V p.437-42.

tan compleja por que atravesó su pensamiento al compás de las numerosas inspiraciones de filósofos. Ello significa que no mantuvo un sistema cerrado y siempre uniforme, sino una concepción viva, abierta a nuevos enriquecimientos, nuevos aspectos y problemas que trataba de incorporar a su sistema.

No obstante, el último Schelling, el filósofo religioso de la caída cósmica, de la mitología y revelación, ofrece un contraste notable, casi contraposición, al sistema anterior. Esta especulación religiosa es hoy día especialmente valorada y puesta de relieve, y algunos, particularmente Fuhrmans, han querido ver en ella una clara y decisiva evolución a la Trascendencia, una superación del panteísmo y hasta, según alguno, superación del protestantismo con un catolicismo fundamental. «Dios, comenta Fuhrmans, ya no es el centro evolutivo del mundo, sino el trascendente o altísimo *(grosse Oben)*, el ser sobre el mundo» [126].

Ciertamente se debe admirar esta «conversión» mental del último Schelling, vuelto hacia una preocupación profundamente religiosa, que encuentra en la religión y la fe filosóficas la última elevación y reposo de la filosofía. Y es laudable también su voluntad de acercamiento al cristianismo, su voluntad de conciliar la fe con la razón. Nota también Fuhrmans que confluyen en el pensamiento del último Schelling la influencia de la teología cristiana con el neoplatonismo.

Pero, como observan otros, la afinidad con el cristianismo es bastante superficial, mientras que el fondo neoplatónico es incorporado a su sistema. Schelling gusta de vestir sus especulaciones con ropaje bíblico. Mas ya se ha visto el carácter simbólico que en su filosofía tienen los mitos y formas religiosas, de los que no se excluye la misma Trinidad cristiana. En su terminología y marcha del pensamiento reaparece la problemática neoplatónica de la inmanencia-trascendencia, con relativa prevalencia de uno u otro término opuesto, dando al conjunto la nota de ambigüedad o ambivalencia. Mas la sugestión romántica del *èn kai pân* es tan profunda, que todo reconocimiento de la trascendencia es siempre seguido de tentativa de conciliación, en que la trascendencia es de hecho sacrificada a la inmanencia; el panteísmo, si apunta a superarse, no se transforma en definitivo y coherente teísmo. Menos aún su «libre» religión filosófica puede convertirse en la aceptación de la dogmática cristiana, pues intenta superar teísmo y panteísmo en una superior concepción teosófica.

Schelling, pues, nunca se libera realmente, aun en esta especulación religiosa, de su tendencia idealista de interpretar la relación entre Dios y el mundo sobre la base de antecedente y consecuente. Sus teorías de la manifestación del absoluto en el mundo y la histo-

[126] H. FUHRMANS, *Schellings letzte Philosophie* (Berlín 1940) p.286. Esta filosofía religiosa parece hacerse actual asimismo en teólogos radicales, al menos del campo protestante, que comentan las interpretaciones schellinghianas de los mitos y revelación como pauta también para la hermenéutica teológica con la visión unitaria que ofrece de la revelación de Dios en la historia a través de las fases de la creación, de las religiones paganas y de la revelación bíblica.

ria, de la historia de la religión como revelación de un Dios personal, cuya unidad, sin embargo, no excluye las tres distinguibles potencias o momentos de su devenir, con el fondo de una originaria inconsciencia de Dios que hace inexplicable un verdadero proceso *ad intra* y *ad extra*, permanecen siempre en pie y son incompatibles con el Dios del monoteísmo cristiano. Schelling no encuentra dificultad en descubrir expresiones de su concepción del absoluto divino, de las ideas de la caída y retorno a Dios tanto en los mitos paganos como en la teología cristiana. Pero el espíritu que anima a sus tentativas de conciliación, repletas de fantasía y rapsodia poética, es distinto del cristiano. Más bien Schelling aspira a una sabiduría más alta, a una *gnosis* superior, pues la inspiración gnosticista es bien patente en su especulación del devenir del mundo y de la historia como una nueva teogonía o devenir de Dios. Como al principio quiso explicar el contenido de la física científica por una especulativa o más alta física, dando la mejor parte a su fantasía, así en esta etapa intenta explanar una gnosis esotérica y superior conocimiento de Dios.

Concluyamos, pues, que, no obstante el aflorar de la trascendencia y las esporádicas acentuaciones de la supramundanidad de Dios, dicha revelación cósmico-histórica de la vida divina y la antigua sugestión de Dios como alma del mundo, delatan la típica estructura de la especulación schellinghiana esencialmente panteísta. No abandonó, por tanto, nuestro filósofo el fondo de su sistema idealista, así como nunca fue ajeno a su mentalidad el interés por indagar el misterio religioso del mundo a través de los mitos. Su primer escrito de seminarista trató «sobre los mitos» y con el mismo tema terminó su carrera.

Recientemente dedicó a Schelling una singular monografía Karl Jaspers, fruto de treinta años de familiaridad con su pensamiento. Jaspers saluda en Schelling «al primer filósofo moderno», encontrando en él esbozos y anticipaciones del pensamiento actual y del suyo personal. Pero tampoco le libra de fuertes reproches, acusándole de haber más bien envilecido el misterio de la divinidad con fantasías profanas de un soberbio y arbitrario pensamiento, sustituyéndolo con un saber aparente de colorido gnóstico y de presentar vacíos absurdos como conocimiento de la existencia [127]. Otros niegan también que Schelling pueda considerarse precursor del existencialismo actual.

[127] K. JASPERS, *Schelling. Grösse und Verhängnis* (Munich 1955) p.7.108-109. Cf. N. PETRUZZELLIS, *Schelling*, en *Enciclopedia Filosófica* V (Florencia ²1967) col.1063-1072; ID., *Il problema della storia nell'idealismo moderno* (Florencia ²1940); H. KNITTERMEYER, *Schelling und die romantische Schule* (Munich 1931) p.441ss; F. KOPLESTON, *A History of Philosophie* III vol.7 (Londres 1968) p.138ss.

CAPITULO VI

Schelling y el romanticismo *

Con Schelling se conecta comúnmente el movimiento espiritual del romanticismo, literario y filosófico, que florece al mismo tiempo en la Alemania de comienzos del siglo XIX. Las relaciones de Schelling y los románticos fueron ante todo personales. El círculo romántico de Jena, donde se forma y toma empuje el movimiento romántico, agrupaba a Novalis, los hermanos Federico y Guillermo Schlegel, la esposa de éste, Carolina; Tieck y Schelling. Luego, en Berlín, F. Schlegel se hace amigo de Schleiermacher, que se incorpora al movimiento. Por su parte, Hölderlin había sido amigo de juventud de Schelling y Hegel en Tubinga. Las reuniones de Jena dieron lugar a intensos cambios de pensamiento e influencias mutuas entre poetas y filósofos.

El romanticismo mantuvo conexión especial con los tres grandes filósofos idealistas. Hölderlin y los del grupo de Jena conocieron a Fichte y fueron sus admiradores. Las relaciones ideológicas de estos autores con Hegel fueron asimismo intensas. Es de todos admitida la afinidad espiritual e influencia del idealismo en los románticos, e incluso se proclama con gran verdad el idealismo como la filosofía del romanticismo. De Fichte, con su filosofía del infinito y exaltación individualista del yo y su actividad ilimitada, recibe el primer estímulo el pensar y actitud románticos. Pero es Schelling quien ejerce influencia especial sobre los románticos en el campo de la estética, del entusiasmo por la naturaleza y del pensamiento religioso; quien, por lo tanto, dio expresión notable al espíritu del romanticismo; mientras que la filosofía de Hegel, que, por otra parte, atacó las exageraciones irracionalistas de algunos

* **Bibliografía:** H. HETTNER, *Die romantische Schule in ihrem Zusammenhang mit Goethe und Schiller* (Brunswick 1850); O. EWALD, *Romantik und Gegenwart* (Jena 1905); E. KIRCHER, *Philosophie der Romantik* (1906); O. F. WALZEL, *Deutsche Romantik* (Leipzig [4]1908); A. FARINELLI, *Il romanticismo in Germania* (Bari 1911); G. MEHLIS, *Die deutsche Romantik* (Munich 1922); J. G. ROBERTSON, *Studies on the Genesis of Romantic Theory in the 18th. Century* (Oxford 1923); H. I. C. GRIORSON, *Classical and Romantic* (Cambridge 1923); J. KOERNER, *Romantiker und Classiker* (Berlin 1924); A. FARINELLI, *Il Romanticismo nel mondo latino*, 3 vols. (Turín 1927); R. HAYM, *Die romantische Schule* (Berlín 1928); R. HUCH, *Blützeit der Romantik* (Leipzig [16]1931); R. BENZ, *Die deutsche Romantik* (Berlín 1941); G. BOAS, *French Philosophy of the Romantic Period* (Baltimore 1948); F. STRICH, *Classicismo e romanticismo tedesco* (Milán 1953); G. LAINI, *Il Romanticismo europeo*, 2 vols. (Florencia 1959); B. MAGNINO, *Romanticismo e cristianesimo*, 3 vols. (Brescia 1962-63); I. SICILIANO, *Il Romanticismo francese* (Florencia 1964); A. VERMEYLEN, *Het wezen von de Romantik* (Leyden 1925); E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande* (París 1968); V. MATHIEU, *Romanticismo*, en *Enciclopedia filosofica* V (Florencia 1967) col.854-860; H. KNITTERMEYER, *Schelling und die romantische Schule* (Munich 1929); A. KORFF, *Geist der Goethezeit* (Leipzig [2]1940).

románticos, puede considerarse como la terminación del ideal del romanticismo.

Por todo ello, Schelling viene en la historia vinculado estrechamente a los románticos y es llamado «el filósofo del romanticismo». Antes cabe considerar un grupo especial de seguidores, sobre los que ejerce directa influencia Schelling en cuanto a algunas ideas fundamentales de su sistema.

La escuela de Schelling

En torno a nuestro filósofo se agitan, con diverso grado de dependencia, filósofos de la naturaleza y científicos, en quienes ejerció atracción especial la visión schellinghiana de la naturaleza como un todo orgánico en el que las formas inferiores evolucionan hasta las más perfectas y la misma inteligencia; unidad orgánica que parecía abrir nuevos caminos a la ciencia natural. Otros recibieron especial inspiración de su panteísmo teosófico y místico.

Lorenzo Oken (Ockenfuss, 1779-1851) fue médico, biólogo y filósofo de la naturaleza. Cumplidos sus estudios de medicina en Gotinga, llegó a ser profesor de esta disciplina en Jena de 1807 a 1819, en que hubo de renunciar a su cátedra. En 1827 pasó a la Universidad de Munich, y en 1832 a la recién fundada Universidad de Zürich, donde murió. Escribió diversas obras científicas: un tratado de *Biología* (Gotinga 1806) y el ensayo *La generación (Die Zeugung*, Bamberg 1805), donde expone la teoría de los procesos generativos que preanuncian la estructura celular de la materia orgánica, así como otras obras de anatomía e historia natural.

Su filosofía natural la expuso en la obra *Über das Universum* (Gotinga 1808) y el *Tratado de filosofía natural (Lehrbuch der Naturphilosophie*, 3 vols., Jena 1809-1811). Oken desarrolla un panteísmo vecino al de *Bruno*, de Schelling. La filosofía de la naturaleza es la doctrina de la eterna transformación de Dios en el mundo. Dios es la totalidad, y el mundo, la eterna apariencia de Dios. Los cuerpos naturales son como pensamientos de Dios; los individuos, sus manifestaciones o apariencias naturales, que se desarrollan en un proceso eterno; y como expresión del pensamiento divino, el mundo no ha tenido comienzo ni tendrá fin. Las fases de este proceso son: la forma del acto originario como esencia de Dios, el movimiento como entelequia de Dios en el tiempo, el espacio como tiempo detenido o forma de Dios existente, que constituye el universo y debe ser concebido como esfera infinita. Igualmente fantástica es su noción del éter, como identificado con Dios, que es su primera exteriorización real, llenando el todo y consistente en una tensión de la luz. Los organismos son cuerpos que se producen por evolución de una materia mucilaginosa originaria, pasando desde las algas acuáticas a las plantas, los animales y, por fin, al hombre. Como última perfección de la naturaleza, el entendimiento humano es el entendimiento divino en cuanto conciencia del mundo, en el

cual Dios se ha encarnado. Representación del querer de la naturaleza es el arte, cuya expresión más alta es el héroe, tanto el guerrero pagano como el santo cristiano; y la humanidad libre debe elevarse hasta esta realización del héroe, suerte de superhombre de Nietzsche.

CARLOS GUSTAVO CARUS (1789-1860) fue también médico y filósofo, director desde 1815 de la academia médica de Dresden. Su obra principal de contenido filosófico es *Phsyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (1846). Escribió otras diversas obras bajo la inspiración de la filosofía de la naturaleza de Schelling, como *Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes* (Leipzig 1855), *Symbolik der menschlichen Gestalt* (1853), *Natur und Idee* (Viena 1861). Sus obras completas están en curso de publicación (Berlín 1938ss). Carus sostuvo el panteísmo a lo largo de su obra, la cual, no obstante, influyó en los seguidores del «teísmo especulativo», un movimiento que hacia mediados del siglo XIX trató de conciliar el cristianismo con las adquisiciones del idealismo en torno a las ciencias del hombre y de la naturaleza, y cuyos mayores representantes fueron Fichte hijo y Ch. H. Weisse.

Las doctrinas de Carus se mueven en el ámbito de las especulaciones de Schelling. Su pensamiento se orienta a desarrollar los aspectos del mundo que más revelan en él la manifestación de Dios. La naturaleza es manifestación del espíritu, sin solución de continuidad en sus distintas fases de evolución. El hombre compendia en sí toda la vida del universo. Su misma estructura corpórea tiene sus raíces en el alma, la cual posee funciones psíquicas inconscientes. De ahí que la vida consciente del hombre sólo puede comprenderse en su fondo íntimo si se explora la región del inconsciente. Pues esta conciencia inferior de sí es conciencia del mundo (*Weltbewusstsein*). De estas premisas fue inducido Carus a investigar los fenómenos del inconsciente, como el sueño, poniendo de relieve su importancia en la vida humana. Su figura adquiere por ello creciente interés, cuanto el análisis del inconsciente es de tanta actualidad en la moderna psicología.

G. ENRIQUE SCHUBERT (1780-1860) se alinea también entre los seguidores de Schelling. Estudió teología y medicina, pasando a ser profesor de ciencias naturales en Erlangen y más tarde en Munich junto a su maestro. Entre sus muchas obras merecen destacarse: *Geschichte der Seele* (Tubinga 1830), *Geschichte der Natur* (3 vols., Erlangen 1835-37), *Lehrbuch der Menschen und Seelenkunde* (1838), *Symbolik des Traumes* (1814). Siguiendo las huellas de Schelling, se propone estudiar la naturaleza como un todo completo y divino y esbozar su historia. La naturaleza es concebida como una unidad orgánica, cuyas leyes biológicas abrazan tanto los cuerpos vivientes como los sistemas planetarios. El hombre no ha sabido conservar el estado originario de armonía, y debe retornar fatigosamente por la ciencia a aquella unidad que poseía por intuición directa. El alma del hombre, empeñada en elevar la materialidad al espíritu, ocupa el interés principal de su psicología, la cual, no obstante, tiene un carácter más bien teosófico y místico

que científico. Su *Simbólica de los sueños* ha interesado al psicoanálisis moderno.

JUSTINO KERNER (1786-1862), médico y poeta, se ocupó intensamente del ocultismo, según la dirección alimentada por la filosofía de Schelling, en las obras *Blätter aus Prevorst* (1831-39) y *Magikon* (1840-53). Numerosos casos clínicos son estudiados en ellas sobre la base de un misticismo espiritualístico y el ocultismo. En el estado de hipnosis ve un fenómeno de posesión o inspiración, e intenta probar por ese estado hipnótico cómo el alma inconsciente del mundo se eleva por grados a la plena conciencia de sí.

G. A. FEDERICO AST (1778-1841) fue un renombrado filólogo y filósofo del grupo de seguidores de Schelling en Baviera. Enseñó en Lanshut y después en Munich. Como benemérito de la historia de la filosofía es aún muy apreciado en su *Lexicon Platonicum* (3 vols., Leipzig 1835-38; Bonn 1956), con otros once volúmenes de traducción y comentarios de diálogos platónicos. Escribió asimismo otras obras de filosofía sistemática, de estética e historia de la filosofía.

ENRIQUE STEFFENS (1773-1845) presenta una clara muestra de la difusión del influjo de Schelling. Nació en Stavanger (Noruega). Estudió en Copenhague y Jena, donde conoció a Schelling y los románticos, entrando a formar parte en Berlín del círculo romántico. Enseñó mineralogía, geología y física en Copenhague, Halle, Breslau y, finalmente, en Berlín. Su pensamiento filosófico se orienta a desarrollar la filosofía de la naturaleza sobre el modelo de *Las edades del mundo*, de Schelling, en su obra principal: *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft* (Berlín 1806). La naturaleza produce de la unidad de su seno una escala múltiple de formas, desde lo inorgánico hasta el hombre. Steffens se esfuerza en describir la evolución entera del mundo desde el sistema solar hasta la aparición del hombre. Sus construcciones científicas están en gran parte basadas en la imaginación, pues cree que la verdad científica se contiene también en la mitología y la poesía, que reflejan la revelación divina. El hombre, estudiado en su *Anthropologie* (2 vols., Berlín 1824), representa la unidad del espíritu y la naturaleza, en que culmina la realidad. Por eso en la historia de la naturaleza se reflejaría la historia de la humanidad, como en la historia humana se refleja la naturaleza. En su difusa autobiografía: *Was ich erlebte* (10 vols., Breslau 1840-44), Steffens ha descrito el medio intelectual de su tiempo. Una parte interesante de su producción filosófica quedó inédita y fue publicada por R. Eucken con el título *Zur Philosophie der Geschichte* (Basilea 1894). En ella presenta Steffens una visión trágica de la existencia, e incluso el teísmo, como es comúnmente entendido, es por él rechazado como «ficción poética», nacida del ilusorio optimismo.

JUAN JOSÉ VON GÖRRES (1776-1848) es el célebre filósofo y dirigente católico de Munich, en cuyo pensamiento se trasluce la influencia de Schelling. Nació en Coblenza y se educó en un colegio católico de esta ciudad. Durante sus estudios se abrió a las ideas

iluministas y al racionalismo de Kant y abandonó la fe, saludando a la Revolución francesa como liberadora del dominio de la Iglesia y de la cristiandad medieval. Muy pronto, en una misión diplomática a París, se desengañó entreviendo los peligros de la revolución. En su primera enseñanza en Coblenza pasó de la filosofía kantiana a la de Schelling. En sus varios escritos de juventud sobre filosofía natural sigue los principios de la teoría schellinghiana. Se interesó vivamente por los estudios históricos y mitológicos, y en su obra *Mythengeschichten der asiatischen Welt* (2 vols., Heidelberg 1810) concibe aún, en la línea panteísta de la filosofía de la identidad, todas las religiones como formas de un único proceso de crecimiento orgánico que remonta de la naturaleza a lo espiritual. Desterrado de su país por haberse declarado en favor de una constitución liberal, se refugió en Estrasburgo, donde, bajo la influencia de los pensadores franceses de la restauración y del movimiento alsaciano por la renovación católica, acabó su retorno definitivo a la Iglesia. Fue llamado a Munich como profesor de historia universal, y allí se convirtió en el principal dirigente católico, formándose en torno a él un círculo de restauración que emprendió la lucha contra el racionalismo, el liberalismo y en favor de la libertad de la Iglesia frente a las injerencias del Estado. Görres fue también el inspirador de la actividad política del partido católico en el moderno Estado constitucional. Prosiguiendo su actividad filosófica, escribió su obra mayor: *Christliche Mystik* (4 vols., Ratisbona 1836-42), vasta tentativa de elaborar, con rica colección de datos, un sistema de mística católica, que, no obstante, va lastrada con especulaciones teosóficas y ocultistas de la filosofía positiva de Schelling. Es también autor de notables obras histórico-políticas. Bajo su nombre, y con ocasión del primer centenario de su nacimiento, fue fundada la *Görres-Gesellschaft*, que tan numerosos trabajos de investigación científica en las más variadas ramas ha promocionado dentro del espíritu del catolicismo [1].

FRANCISCO VON BAADER (1765-1841) fue con Görres un importante miembro del círculo romántico de Munich y el más señalado filósofo del círculo de Schelling. La influencia, sin embargo, fue recíproca, pues fue Baader, como ya se ha dicho, quien dio a conocer a Schelling los escritos de Böhme, determinante de la fase ulterior religioso-teosófica de su pensamiento. Estudió en Munich, su ciudad natal, medicina y mineralogía, dedicándose después a la filosofía, sobre todo religiosa. Fue profesor desde 1826 de la Universidad, recién fundada, de Munich. Su ardor polémico no sólo le llevó a combatir el racionalismo filosófico de Kant y de Hegel y el racionalismo teológico de Strauss, sino también, durante algún tiempo, a luchar contra el centralismo romano y el primado papal. Sin embargo, quiso ser siempre católico a pesar de sus dispu-

[1] EDICIONES de *Obras completas: Gesammelte Werke*, por M. GÖRRES y F. BINDER, 9 vols. (Munich 1854-74); ed. crítica de la Sociedad Görresiana por W. SCHELLBERG, A. DYROFF, L. JUST (Colonia 1926ss), 16 vols. publicados. Cf. R. SAITSCICK, *J. Görres und die abendländische Kultur* (Freiburg 1953); R. HABEL, *J. Görres, Studien über den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften* (Wiesbaden 1960).

tas con la Iglesia. La producción de Baader está compuesta de escritos ocasionales, de forma con frecuencia aforística y en estilo místico-gnóstico. Su obra capital es *Fermenta cognitionis* (4 vols., Berlín 1822-24; vol.5, Leipzig 1825), en que expone su doctrina de forma asistemática [2]. Además de Schelling influyen en su pensamiento Böhme, Sailer, Saint Martin, los pensadores de la restauración francesa, Eckhart y hasta Santo Tomás.

Baader reacciona fuertemente contra el racionalismo, que desde Descartes tendía a divorciar más y más la filosofía de la religión. Su convicción es que no puede construirse una verdadera filosofía sino fundada en la fe. Ni en su saber ni en su querer, el hombre es suficiente, pues depende de un poder superior. El conocimiento comienza con el ser conocido y exige la fe como abandono mediador. Todo nuestro saber es «saber con» *(con-scientia)*, una concepción espiritual fecundada por el saber de Dios. La filosofía se ha de construir sobre las doctrinas religiosas recibidas. Tratará primero de Dios, como lógica o filosofía trascendental; después de la naturaleza, y será una filosofía natural en sentido de una doctrina de la creación; finalmente, tratará del hombre, y desarrollará una ética y una teoría de la sociedad, igualmente sobre base religiosa. Siguiendo las especulaciones de Böhme, distingue en Dios un principio inferior y otro superior, y si bien el mundo sensible es considerado como manifestación divina, no menos representa una «caída». Y como en Dios hay una eterna victoria del principio superior sobre el inferior, de la luz sobre las tinieblas, así también en el hombre debe darse un proceso de espiritualización por el cual el mundo debe retornar a Dios. La fundación misma del ser, que viene de Dios como de causa y de fundamento, es un proceso que se divide en dos círculos: idea y naturaleza. La idea *(sophia)* cierra el círculo vital interno y abre el segundo, el de la naturaleza, en el cual se acaba el ser externo. Fin de todo el proceso óntico es la «corporeidad», que articula la plenitud, contenida primordialmente en el ser; hace que el ser se posea a sí mismo libremente, lo distingue de todo otro y lo abre a todo otro. Con la unión y diferenciación van, pues, conexas determinación y libertad, de forma que ser con otros *(Mitsein)* y ser en sí mismo *(Selbstsein)* se condicionan recíprocamente. Al lado de construcciones gnósticas, se hallan en Baader análisis que preludian el existencialismo.

Baader desarrolló también una notable *doctrina social y política* dentro del marco religioso de sus ideas. En ella expresa una fuerte oposición a la teoría del Estado como resultado de un pacto social o contrato entre los individuos. Al contrario, el Estado es una institución natural que se funda en la naturaleza del hombre y de

[2] EDICIÓN de *Obras completas: Sämtliche Werke*, por F. HOFFMANN y OTROS, 16 vols. (Leipzig 1851-60; reimp. Aalen 1963). Cf. D. BAUMGARDT, *F. von Baader und die philosophische Romantik* (Halle 1927); J. SAUTER, *Baader und Kant* (Jena 1928); E. SUSINI, *F. von Baader et le romantisme mystique*, 2 vols. (París 1942); K. HEMMERLE, *F. von Baaders Weg philosoph. Gedanke der Schöpfung* (Munich 1963); B. MAGNINO, *Romanticismo e teosofia: F. von Baader*, en *Romanticismo e cristianesimo* II (Brescia 1962) p.203-244.

ella procede, no producto de una convención. A la vez ataca la idea de que el Estado es el último poder soberano. Su resultado es siempre el despotismo, ya descanse la soberanía en el pueblo, ya en el príncipe. La esclavitud del proletariado moderno es más bárbara que la servidumbre medieval. Contra esos abusos no valen las leyes, que son, a su vez, expresión de situaciones de poder existentes. El remedio está en reconocer a Dios solo como poder soberano y el respeto a la ley moral y a la persona humana, como imagen de Dios, que son la única salvaguardia contra la tiranía y la intolerancia. Baader opone así al Estado ateo del poder secular, fundado en la fuerza, el ideal del Estado cristiano, el único que conduce a la verdadera solidaridad y es capaz de evitar la guerra entre los pueblos, clases e individuos. No es un Estado artificial creado por la fuerza, sino una auténtica vida humana y orgánica. Al revés de la separación kantiana del derecho y la moral, Baader piensa claramente que el orden jurídico se basa en la vida moral y religiosa. Pero la perfección ético-religiosa no tendrá lugar sino en el futuro, cuando la Iglesia haya superado las oposiciones y se restablezca la unidad entre la eiencia y la fe, y el acuerdo entre las grandes autoridades de la vida del espíritu: la autoridad abstracta de la Tradición, que impera unilateralmente en el catolicismo; la autoridad abstracta de la Escritura, propia del protestantismo, y la autoridad de la ciencia, que se da en el racionalismo.

Al círculo de influencia de Schelling se vinculan también dos notables representantes del *idealismo estético:* K. W. FERNANDO SOLGER (1780-1819), que fue profesor de filosofía en Berlín y mantuvo estrecha amistad con Tieck. Entre sus obras se cuentan: *Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst* (2 vols., Berlín 1815), *Philosophische Gespräche* (1817), *Vorlesungen über Aesthetik* (ed. póstuma, 1829; reimp. 1962). En su pensamiento tiene particular importancia el concepto de la *nada*, que explica la distinción de las existencias finitas respecto de Dios y su negatividad. Cristo es el «tipo» de esta relación, en que Dios, por amor, se anula en la criatura y realiza el proceso de redención, anulando esta negatividad. Es también central en su doctrina la interpretación de la *ironía* como conciencia de carácter negativo de nuestra realidad, que tiene sólo consistencia en cuanto revelación de la idea, pues el mundo entero es la revelación de Dios sobre la tierra. La religión es la tendencia a abandonarse en el proceso de la revelación de la idea, mientras el arte acentúa más bien el aspecto positivo de esta revelación, puesto que la belleza es la expresión más perfecta de Dios en los fenómenos. Pero ni en la religión ni en el arte puede faltar el carácter negativo intrínseco a lo finito, pues al tiempo que revelan a Dios, lo niegan, en que consiste la ironía esencial de las cosas.

MARTÍN DEUTINGER (1815-1864) es otro destacado filósofo y el más importante esteta católico de mediados del siglo XIX, en el que influyen, además de Schelling, Görres y Baader, de quienes

fue discípulo. Estudió teología con Moehler y Döllinger, ordenándose sacerdote en 1837. Fue profesor por algún tiempo en Munich y en Dilinga. Entre sus obras destacan: *Grundlinien einer positiver Philosophie* (Ratisbona 1843-49, 3 vols., de los que el 3.º es la *Estética*), *Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft* (1837), *Bilder des Geistes in Kunst und Natur* (Ratisbona y Munich 1856-66, 4 vols.), así como una filosofía moral y una historia de la filosofía griega. El intento principal de Deutinger es la fundación de una nueva filosofía cristiana sobre la base del idealismo. Será una filosofía positiva (contra la negativa de Hegel), es decir, vinculada a la revelación positiva, en la cual se unan los dos aspectos de la esencia y la existencia. El punto de partida es la certeza de la conciencia subjetiva. El conocimiento se desarrolla en la conciencia viviente de la persona humana, en la cual el ser, el pensar y la voluntad se encuentran indivisiblemente unidos. Todo el contenido de la conciencia es dado en tres sectores: naturaleza, historia y revelación. El pensar, el poder y el obrar son puestos como fundamento de la persona y de su distinción de Dios y del mundo. A esta triple división corresponden las partes fundamentales del sistema filosófico, como doctrina del pensamiento, doctrina del arte y ética. Pero el mayor mérito de Deutinger corresponde a sus aportaciones a la estética e historia del arte. En este campo es considerado como el primero que, partiendo de los principios cristianos, ha intentado una exposición completa de la filosofía del arte.

La influencia directa de Schelling fuera de las fronteras germánicas fue escasa. En *Inglaterra* se advierte algún influjo suyo en el poeta S. T. Coleridge (1772-1834). Este autor nota en su *Biographia Literaria* (Londres 1817) que en la filosofía de la naturaleza de Schelling encontraba una «genial coincidencia» con las ideas que él había elaborado. De hecho, su pensamiento filosófico oscila entre un cristianismo con matiz racionalista y un panteísmo místico. La obra de arte es, según él, una síntesis de lo consciente y lo inconsciente, y requiere para realizarse el genio, es decir, una «actividad inconsciente» que permita al artista imitar lo que actúa a través de la forma y la figura. En *Rusia*, Schelling influyó en el grupo paneslavista, mientras que los occidentalistas fueron más bien influenciados por Hegel. La filosofía de la naturaleza de Schelling era expuesta en Moscú por M. G. Pavlov (1773-1840). También su pensamiento religioso tuvo repercusión posterior en Vladimir Soloviev (1853-1900). Este famoso filósofo es un pensador original y no puede llamarse «discípulo» de algún otro. Pero sus doctrinas revelan fuertes influencias de Schelling. La inspiración schellinghiana se reconoce en su metafísica de la vida, como síntesis comprensiva de la realidad, o unidad de la totalidad múltiple de las cosas, que es a la vez la realidad del absoluto. Este absoluto es intuido; no deducido por la razón pura, sino un dato inmediato de la conciencia, como idea que se revela en la actuación del mundo y de la historia. Como Schelling, Soloviev distin-

gue en este absoluto su esencialidad originaria (el «primer absoluto») y su actuación en el mundo en cuanto es «el principio ideal y divino de la realidad» en su multiplicidad (el «segundo absoluto»). Los tres aspectos o momentos de esa realidad ideal del absoluto son la verdad, el bien y la belleza. La tendencia a la especulación místico-teosófica de Soloviev delata también una marcada afinidad espiritual con Schelling, y ciertos aspectos de su filosofía profundamente religiosa son similares a las actitudes del filósofo germano. Pero Soloviev hace compatibles estas ideas del absoluto con su teísmo cristiano.

El romanticismo filosófico

Origen y caracteres.—El romanticismo es un movimiento espiritual que se desarrolla entre el fin del siglo XVIII y el principio del XIX, con repercusiones sobre la visión de la vida en todo el siglo pasado y aun en el nuestro. Debe distinguirse el romanticismo como *fenómeno histórico* y como *categoría universal*, que cualifica una determinada actitud del espíritu humano ante los valores del arte, de la filosofía, de la vida en general. Y es obvio que del fenómeno histórico que ha dado origen al nombre ha surgido esa categoría espiritual en que se manifiesta una actitud universal del espíritu humano. La *esencia* de lo romántico es difícil de determinar por su vaporosa y multiforme significación. A. Verneylen ha inventariado ciento cincuenta definiciones del mismo. Se caracteriza de un modo popular «lo romántico» por la actitud prevalentemente sentimental e idealista en las manifestaciones de la poesía, del amor humano, de la visión espiritual de las cosas.

El adjetivo «romántico» se encuentra usado ya en el inglés de fin del 600 con el significado de romancesco, relativo al romance caballeresco medieval; en el mismo ambiente inglés del 700 comienza a identificarse con lo gótico y medieval, como contrapuesto a clásico y antiguo. La antítesis pasa a Alemania con H. W. Gerstenberg en sus *Cartas sobre cosas notables en literatura* (1766-70); luego con Wieland y Herder, que reivindican el valor autónomo de la poesía medieval, y más tarde con F. Schlegel, quien en su revista «Athenäum» (n.1, 1800) define el romance como un «libro romántico». Sus raíces se encuentran, pues, en el romance caballeresco de los siglos medios en Francia, España e Italia. De nuevo resurgía para designar la nueva poesía moderna, que, si bien aparecía como movimiento germánico, era bautizada, en vista de sus orígenes medievales, con un término recor-

dando la romanidad. De hecho, la apelación de romántico fue puesta primero en circulación no por el grupo de Jena, sino por sus adversarios de la corriente helenizante, nacionalista y protestante, dirigida por Voss, que cualificaba como «románticos» a los nuevos escritores por el atractivo estético-religioso que ejercía en ellos la Iglesia católica, justificado, de un lado, por el recuerdo de la unidad política y espiritual de la cristiandad medieval, y de otro, por la aspiración estético-mística, mejor satisfecha por la liturgia católica y el arte barroco, en que se fundaban las artes figurativas y la música, que con la religiosidad protestante. En los orígenes de este nuevo gusto se encuentra el viaje de Wackenroder y Tieck, protagonizadores de una diversa «escuela de arte», a la Alemania meridional, de que nació en la fantasía de Wackenroder la figura del «monje amante del arte» (*Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, Berlín 1797), y que representa el nuevo tipo de sensibilidad romántica. Pronto, sin embargo, el significado de romántico se invierte en parte, adquiriendo un sabor netamente germánico, ya que fue unido a la oleada de nacionalismo alemán venida como reacción de la invasión napoleónica.

Mas la bandera del romanticismo fue alzada por primera vez como enseña del «movimiento de Jena» que se formó en torno a los hermanos Schlegel y su revista «Athenäum», con sus amigos Novalis y Tieck, por los años 1798-99. En Jena conocieron y admiraron a Fichte; Schelling y Gries se incorporaron al círculo, y más tarde, en Berlín, Schleiermacher. El movimiento patrocinó un arte nuevo, representado en la pintura en contra de la cultura clásica de la escultura, y más tarde en la música como inspiradora de la poesía romántica. Gracias a Schelling, inspirador de los motivos filosóficos, el contacto entre el romanticismo literario y el filosófico se hizo en seguida muy estrecho.

Como una llama que brota de la combinación química de diversos elementos, desde Jena se extendió un fortísimo entusiasmo por todos los modos de cultura moderna en diversos ambientes. La difusión europea del romanticismo fue debida en gran parte a los hermanos Schlegel con la rápida traducción de sus obras y sus largos viajes por París, Italia, Inglaterra y Escandinavia, que les pusieron en contacto con hombres de letras de esos países. Pero no hubieran tenido tan grande eco de no haber existido ya en su cultura un fondo de aspiraciones comunes, una tendencia fundamentalmente unitaria, a la que el espíritu romántico diera expresión. Se habla, en efecto, de

un *prerromanticismo*, de un grupo de manifestaciones del 700, que son orígenes autóctonos del mismo; en Inglaterra es el culto por la poesía popular que inspiró las *Lyrical Ballads*, de Wordsworth y Coleridge (1798). En Alemania, el *Sturm und Drang*, oleada descompuesta de viento renovador que animó ya a pensadores como Hamann y Herder; el mismo fondo ideológico del contemporáneo GOETHE (1749-1832), con su naturalismo y exaltación panteísta de la vida y de la naturaleza en evolución, no es ajeno al espíritu romántico, no obstante su clasicismo [3]. En Francia, el naturalismo de Rousseau preparaba los espíritus para la nueva sensibilidad de la naturaleza. De igual suerte, los elementos populares de la música de Haydn y Mozart y una religiosidad misticista y ocultista tan difundida en el 700, confluyeron también en la formación del nuevo estilo romántico.

Pero si el romanticismo es prevalentemente literario, una corriente estética y un impulso hacia nuevos modos de cultura, las raíces profundas se encuentran en *el pensamiento filosófico*. La escuela romántica, que constituye y forma este clima estético-literario, recibe su primer impulso de la doctrina de Fichte, que por primera vez había hecho de *lo infinito* el principio de la realidad. El yo de Fichte es una actividad infinita, absoluta, divina, que continuamente se limita sólo para avanzar más allá del límite. La autolimitación del yo se hace necesaria, porque el yo es esencialmente actividad moral, y la moralidad significa esfuerzo, pero también límite. Mas cuando la escuela romántica transfiere el principio de la actividad infinita del plano moral al plano *estético*, la necesidad de autolimitación desaparece. Entendido como principio de creación artística, lo infinito no exige, sino que excluye todo límite a la manifestación de su actividad. La consecuencia es que lo in-

[3] GOETHE tiene un ensayo de juventud: *Von deutscher Baukunst* (1773), en que revaloriza el arte gótico. Era el Goethe juvenil y medievalizante, entusiasta del movimiento *Sturm und Drang*, que pronto pasó al clasicismo como programa deliberado de su madurez, y de hecho figura como representante del clasicismo sereno. El naturalismo monista que puede caracterizar el pensamiento de Goethe es más bien producto de la sensibilidad, de una inclinación sentimental hacia la unidad total de la naturaleza, que se traduce en la expresión poética y no en tecnicismo filosófico. El gran poeta de Weimar es a veces también considerado como romántico, en cuanto que expresa en su inmortal poesía el alma del romanticismo alemán.

Filosofía y arte se compenetran aún más en su gran amigo el poeta FEDERICO SCHILLER (1758-1805), que también suele ser considerado como representante del romanticismo alemán. Pero el pensamiento filosófico de Schiller se inspiró primero en Shaftesbury, pasando después a una libre adhesión a Kant, de cuyas ideas sobre lo sublime y lo bello recibió inspiración para sus concepciones estéticas. Schiller extrajo también de los escritos de Kant la exaltación de la libertad y creatividad del yo, así como del clasicismo reinante aceptó la doctrina de que el ideal de la perfección estética de la humanidad se encuentra realizado en Grecia. Justamente su ensayo *Über naive und sentimentale Dichtung* (1796), que precisa la distinción entre la poesía ingenua o clásica, dirigida hacia el objeto, y la poesía sentimental, moderna o romántica, en que el objeto queda absorbido en el sujeto, motivó la respuesta contrastante de Schlegel y el que el romanticismo se destacara como una especie de «izquierda antischilleriana». No corresponde, pues, aquí hablar de estos dos grandes poetas. Véase también mención sobre ellos en el tomo IV de esta *Historia* (c.31 p.1000ss).

finito se debe poner no ya en forma de razón, sino en forma de *sentimiento*. Lo infinito se convierte en *indefinido*, asumiendo la caracterización amorfa y vaporosa del sentimiento. Los románticos apelan al sentimiento más que a la razón, y se abandonan sin freno a un sentimentalismo igualmente absoluto.

El idealismo de Schelling inspira a los románticos la *visión estética* de la vida. Lo bello es el ideal supremo, y la poesía, la manifestación más patente de la actividad creadora del espíritu humano. El arte es la manifestación del absoluto, la síntesis total de lo real, la forma suprema del vivir humano. De aquí la exaltación del poder de la imaginación, la función primordial del sentimiento y la intuición. El genio artístico ocupa el lugar del filósofo. Pero este énfasis puesto en la *originalidad* inventiva del genio creador forma parte de la exaltación de la libertad y la personalidad humanas, de la fuerza creadora de las grandes individualidades más que del común de las masas. En otras palabras, se exalta cuanto hay de irracional y de espontáneo en el espíritu humano, la inmediatez y el poder de los sentimientos, contra el racionalismo abstracto y geometrizante de las ideas claras y distintas. Por lo mismo, el romanticismo es la edad de los grandes *ideales*, sobre todo históricos, tradicionales, sentimentales: ideales de la patria y de la libertad política, del arte y la belleza, de la soledad heroica y de la acción temeraria, del amor frenético y de la contemplación de la vida y de la muerte, etc. Lo romántico no sabe quedarse en la mitad; es siempre totalitario. Hay en él una generosidad heroica, un desprecio por lo común y una exaltación de lo excepcional. De aquí la extrapolación de los valores, la falta de proporciones, la exuberancia y exageración deformadora, cuanto de redundante, de frenético y de morboso hay en el romanticismo. Y también de contradictorio en el precipitarse de un extremo al otro: de la alegría a la desesperación, del afán constructivo a la ironía demoledora, de lo espiritual a lo carnal, de lo divino a lo diabólico.

Otro aspecto del romanticismo es su *concepción de la naturaleza*, tomada de la filosofía de Schelling. La naturaleza ya no es para los románticos el sistema mecánico de fuerzas de la concepción cartesiana, sino un todo orgánico y viviente que llega a su culminación en el espíritu humano como órgano de la conciencia del universo. Con el sentimiento y divinización de la naturaleza va unida una marcada apreciación de la continuidad de la historia y su desarrollo en los distintos períodos culturales, que son el desenvolvimiento de las poten-

cialidades del espíritu. Mas la naturaleza y la historia son contempladas como manifestaciones de una vida infinita, como aspectos de una especie de divino poema. Volvemos, pues, al rasgo primordial del romanticismo, que es el sentimiento panteísta del infinito; de una vida infinita que tiene sus expresiones finitas en las personalidades individuales, en el espíritu de los pueblos, en los Estados en cuanto concreciones políticas del espíritu del pueblo. El romanticismo, en su fondo ideológico, ha nacido, como se ve, en el clima del idealismo alemán.

Escuela romántica.—Mientras, el romanticismo literario-artístico se difundió ampliamente por Europa, llegando a ser un fenómeno cultural europeo que cuenta con insignes representantes en los distintos países [4]; como escuela romántica propiamente tal se cuenta el grupo alemán de filósofos y, a la vez, poetas que crearon el movimiento y dieron impulso al espíritu romántico.

FEDERICO VON HARDENBERG, llamado NOVALIS (1772-1801), es el poeta soñador y filósofo del primer grupo romántico. Recibe una primera educación pietista de su padre. Comienza sus estudios de jurisprudencia en Jena, donde empieza a manifestar interés por Kant, Goethe, Schiller, y especialmente por Fichte. En Leipzig, donde en 1791 conoce a F. Schlegel, se dedica también a la química y las matemáticas. En Wittenberg completa sus estudios e inicia la carrera administrativa. Más tarde, en 1799, se liga en estrecha amistad con Tieck. A punto de contraer segundas nupcias, muere tísico a los veintinueve años este soñador, que celebra con palabras entusiastas el poder infinito del hombre sobre el mundo. Sus obras son en parte poéticas: *Himnos a la noche*, *Cantos espirituales*, *Los discípulos de Sais*, la novela *Heinrich von Ofterdingen;* más filosóficas son *La cristiandad o Europa* y, sobre todo, *Fragmentos*, publicados en la revista de Schlegel y que contienen su principal pensamiento [5].

[4] «Como es sabido, además del romanticismo filosófico hay un esplendoroso romanticismo literario-artístico, y éste es no sólo aleman, sino europeo. Basta citar, por lo que respecta a Alemania, los nombres de Goethe, Schiller, Novalis, los dos Schlegel, Hölderlin, Tieck, Uhland, Kleist, etc.; por Inglaterra, los de Scott, Coleridge, Keats, Byron, Schelley; por Francia, los dos Chateaubriand, Balzac, De Saint Pierre, Lamartine, Hugo, De Vigny, Musset, Stendhal, Sainte-Beuve, etc.; por Italia, Manzoni, Berchet, D'Azeglio, Tommaseo, Pellico, Capponi, Giusti, Nievo, etc.; por España, Espronceda, Larra, Duque de Rivas, Martínez de la Rosa, Bécquer, Pastor Díaz; por los Estados escandinavos, Andersen, Steffens, Behlenschläger, Atterbom, Wergeland, etc.» (F. SCIACCA, *Historia de la Filosofía*. Trad. esp. [Barcelona 1950] p.436).

[5] EDICIÓN primera de las *Obras*, por L. TIECK y F. SCHLEGEL, 2 vols. (Berlín 1802); edición reciente por P. KLUCKHOHN, 4 vols. (Leipzig 1928; Stuttgart ²1960ss). Cf. R. FRIDELL, *Novalis als Philosoph* (Munich 1904); H. LICHTENBERG, *Novalis* (Paris 1912); P. SPRING, *Novalis. Pioner of the Spirit* (Mitre 1947); F. IMLE, *Novalis. Seine philosophische Weltanschauung* (Pa-

Novalis es un espíritu contradictorio, mezcla de idealismo y de práctico administrador atento a su carrera. Recibe una multiplicidad de influencias y en él confluyen casi todos los motivos románticos, como el culto a la poesía medieval y a la historia, el entusiasmo por la naturaleza y sus fuerzas misteriosas, el simbolismo, la ironía, la *Sehnsucht*, o expresión del anhelo inextinguible de la vida y aspiración perenne, tensión dinámica, etc., que forman un pensamiento caótico y asistemático, con frecuentes contradicciones y confusiones. En el fondo del mismo hay una confusa identidad originaria entre naturaleza y espíritu, lo real y lo ideal, como en Schelling. La búsqueda de la armonía entre mundo externo e interno le impulsa a identificar idealismo y spinozismo. «Es lo mismo si yo pongo el universo en mí o a mí en el universo. Spinoza pone todo fuera, Fichte todo dentro»[6]. Todo lo real es poesía[7], y a la filosofía, que es la teoría y órgano del arte, le compete la función de elevarnos de un mundo inferior a otro superior. A través de una interpretación estética del método de Kant y de Fichte debería ser posible llegar al panteísmo realista de Spinoza: «El no-yo es el símbolo del yo y no sirve sino a la inteligencia del yo por sí mismo; pero, a la inversa, el no-yo está representado por el yo, y el yo es un símbolo... El mundo es un índice enciclopédico y sistemático de nuestro espíritu, una metáfora universal, una imagen simbólica de éste»[8]. En la raíz del mundo está la fuerza creadora del espíritu, de la voluntad divina, y el hombre puede y debe concordar con ella. El mundo «es vivificado por mí *a priori*, es una sola cosa conmigo, y yo tengo una tendencia y una capacidad originaria de vivificarlo»[9].

Este dilatarse del hombre hasta el infinito, este su transformarse en una voluntad infinita, creadora y transformadora de la naturaleza, es el fundamento del *idealismo mágico*, como es llamado el pensamiento de Novalis. Al dominio y animación de la naturaleza llega el hombre mediante la poesía. Parangonándola con las matemáticas, en que Novalis ve la explicación de la potencia creadora del pensamiento, la poesía es una matemática que no tiene límites, y, por tanto, un arte infinitamente creador. Por eso la poesía ha sido el instrumento del verdadero amigo de la naturaleza y en ella la espiritualidad de la naturaleza se patentiza con su mayor claridad. Esta animación de la naturaleza constituye el principio de la

derborn 1928); T. HAERING, *Novalis als Philosoph* (Stuttgart 1954); K. HAMBURGER, *Philosophie der Dichter. Novalis, Schiller, Rilke* (Stuttgart 1966).

[6] *Fragmentos* 838, en *Werke*, ed. KLUCKHOHN, II p.225.

[7] Ibid., frag. 468: «La poesía, lo auténtico real absoluto».

[8] *Werke* II p.142.

[9] Ibid., p.315.

magia. Y el idealismo de Novalis es un idealismo mágico en el sentido de que la magia es la misma poesía. Por otra parte, Novalis refleja el despertar religioso que inspiró el romanticismo en *El cristianismo o Europa*, que expresa el anhelo hacia una cristiandad renacida abarcando la Europa entera.

FEDERICO SCHLEGEL (1772-1829) es el creador sobre todo del romanticismo literario. Nace en Hannover y trabaja primero como empleado de banco. Pronto abandona este oficio y comienza estudios de derecho en Gottinga, que prosigue en Leipzig, donde a la vez se entrega al estudio del arte, filosofía y literatura. Abandonando la carrera de derecho, reside algún tiempo en Dresden, donde publica sus primeros ensayos sobre la poesía antigua. Con su hermano Guillermo se trasladó a Jena (1796), donde conoció a Fichte, y se entusiasmó con su filosofía. Pasó a Berlín (1797), y allí trabó amistad con Schleiermacher y Tieck. Con su colaboración y la de su hermano fundó la revista «Athenäum», órgano de la escuela romántica, que duró tres años (1798-1800), donde publicó sus más significativas obras: *Fragmentos* (1798), *Ideas* (1799), *Diálogos sobre la poesía* (1800). Allí también conoció a Dorotea Veit, que más tarde será su esposa y que inspiró su novela *Lucinda* (1799), donde expresa ideas básicas sobre la concepción romántica del amor y la vida. De nuevo retornó a Jena, doctorándose en filosofía y explicando un curso de filosofía trascendental (1800-1801). En una larga estancia en París se interesó por las lenguas y religiones orientales, sobre las que publicó más tarde la obra *Sobre el lenguaje y sabiduría indias* (1808). Residió luego en Colonia, donde fundó la nueva revista «Europa» (1803-1805) y tuvo un curso de filosofía. En Colonia tiene lugar su conversión al catolicismo (1808). Pasó después a Viena como secretario de la Cancillería imperial y tomó parte los años siguientes en diversas actividades diplomáticas, así como en una legación con Metternich a Italia. En Viena fue profesor de la Universidad, publicando sus cursos en la obra *Lecciones sobre la historia de la antigua y nueva literatura* (2 vols., Viena 1815). Fundó también una nueva revista: *Deutsches Museum*, y más tarde una cuarta, *Concordia* (1820-23), con el propósito de renovar la vida intelectual germana desde un punto de vista cristiano. La exposición del último pensamiento de Schlegel se contiene en sus lecciones sobre *Filosofía de la vida* (1827) y *Filosofía de la historia* (1828). Todavía inició un curso sobre *Filosofía del lenguaje* (1828), interrumpido por la muerte en Dresden [10].

[10] EDICIONES DE *Obras: Sämmtliche Werke*, 10 vols. (Viena 1820-25; 2.ª ed. por E. FEUCHTERSLEBEN, 15 vols., 1845-47); *Philosophische Vorlesungen aus der Jahren 1804-6*, por C. WIN-

El pensamiento juvenil de Schlegel gira en torno a la poesía y arte románticos, exasperando su contraste con el arte clásico. A este concepto de poesía romántica transfirió el principio fichteano del infinito. La poesía romántica es la poesía *infinita*, universal y progresiva, porque va necesariamente dirigida al futuro—en cuanto privada de un centro de equilibrio, como era la mitología en la poesía clásica—y tendiendo a una integración completa de las diversas formas poéticas, sobre todo de poesía, filosofía y vida. Como identificada con lo infinito, la poesía absorbe en sí todo el mundo y se apropia todos los objetivos que aparecen dispersos en los varios aspectos de la cultura. «Sólo ella es infinita, de la misma manera que sólo ella es libre, y reconoce como suprema ley la siguiente: que el arbitrio del poeta no soporta ley ninguna» [11]. Lo que en Fichte era la libertad del principio infinito, en Schlegel es el albedrío absoluto del genio poético. El poeta romántico domina la materia con la forma e impone su personalidad. Su libertad es absoluta, y la materia le sirve como instrumento para realizar en ella el libre juego de su fantasía creadora. Y aquí se da el sentido de la *ironía* romántica: el yo, que continuamente crea el universo, puede destruirlo continuamente, y el juego de la fantasía, que incesantemente autocrea y autodestruye, se da hasta el infinito. La moral del genio es el arbitrio creador *(esteticismo ético)*, pues el libre juego de la acción realiza su incesante creatividad según el capricho de la imaginación, por encima de la moral común.

Como la poesía transfigura al hombre en lo infinito y eterno, por eso su función es esencialmente religiosa. «Toda relación del hombre con lo infinito es religión, se entiende del hombre en toda la plenitud de su humanidad... Lo infinito concebido en aquella plenitud es la divinidad». Pero «artista sólo puede serlo el que tiene una religión propia, una intuición original de lo infinito», por lo que es el verdadero mediador religioso del género humano [12]. En el *Diálogo sobre la poesía*, la misma filosofía de Spinoza es considerada como expresión de un sentimiento poético, que es el sentimiento de la divinidad en el hombre. Y lo romántico es definido como

DISCHMANN, 2 vols. (Bonn 1836-7); *Prosaische Jugendschriften* (1794-1802), por J. MINOR, 2 vols. (Viena 1882; ²1906); BRIEFE, ed. O. WALZEL (Berlin 1890). Hay otras varias colecciones de cartas. Cf. J. ROUGE, *F. Schlegel et la genèse du romantisme allemand* (París 1905); W. GLAWE, *Die Religion F. Schlegels* (Berlin 1906); R. HAYM, *Die romantische Schule*. Trad. ital. (Nápoles 1965); B. MAGNINO, *Battaglie romantiche. Il pensiero di F. Schlegel* (Turín 1929); O. WALZEL, *Romantisches*, 2 vols. (Bonn 1934); M. TRABERT, *F. Schlegels Weg von der romantischen zur christlichen Anthropologie* (Wiesbaden 1936); L. WIRZ, *F. Schlegels philosophische Entwicklung* (Bonn 1939); L. MITTNER, *Ambivalenze romantiche* (Messina 1954); H. NÜSSE, *Die Sprachtheorie F. Schlegels* (Heidelberg 1962); W. WEILAND, *Der junge Schlegel* (Stuttgart 1968).

[11] *Fragmentos*, en *Jugendschriften*, ed. MINOR (Viena 1882) I p.116.

[12] *Ideas*, en *Jugendschriften* I p.81.13.46.

«lo que representa una materia sentimental en una forma fantástica», entendiendo por sentimental sobre todo el movimiento espiritual del amor, que es «una sustancia infinita». Lo que el poeta puede abarcar «es sólo un indicio de lo que es más alto e infinito, jeroglífico del único eterno amor, y es la sagrada plenitud de la vida de la naturaleza creadora». El sentimiento implica además otra característica de la poesía romántica: la mezcla de apariencia y de verdad, de lo serio y de lo jocoso; en una palabra, la *ironía*. Frente a todas sus creaciones, el genio poético mantiene su actitud irónica y rehúye tomarlas en serio, porque sabe que son finitas, y, por lo tanto, irreales, y que la realidad es él mismo, o la actividad infinita que se manifiesta en su albedrío.

Schlegel acentúa el paralelismo de la poesía y la filosofía hasta el punto de hablar de una «poesía trascendental», que comienza como sátira en la diversidad de lo ideal y de lo real hasta llegar a la absoluta identidad como idilio. La poesía romántica debe tender a una perfecta compenetración de poesía y filosofía, representando a la vez el producto y el producente; y se distingue de la clásica en que no tiene en cuenta la diferencia entre apariencia y realidad, entre lo serio y lo jocoso, y se funda sobre la vida, con la conciencia de los límites de la obra de arte, que, como todo lo finito, puede ser sólo símbolo, expresión alegórica del infinito que en ella se revela. Arte y filosofía tienden a llevar al hombre a comprender y vivir el verdadero sentido de la realidad como historia e imagen de la divinidad que en ella deviene.

En la última fase, desde la muerte de Novalis y sobre todo con su conversión al catolicismo, Schlegel evoluciona desde ese idealismo estético y panteísta hacia las posiciones cristianas. Acentúa entonces el lazo entre la filosofía como aspiración al infinito y la concepción cristiana del amor, proponiendo una «filosofía de la vida», entendida sobre todo como vida interior, como espiritualidad que está en el fundamento del universo y del hombre. En esta perspectiva, la historia tiende a configurarse como la reconquista progresiva de la plenitud de la vida interior, perdida por el pecado, y que ha oscurecido en el hombre el semblante divino, destruyendo la armonía originaria de sus facultades. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* intentó hacer de su filosofía una defensa de la revelación de la Iglesia y del Estado. Reconoce como forma suprema del saber la revelación que Dios hace de sí mismo en el mundo de la naturaleza, de la historia y en la Escritura. Bien entendido que la revelación metafísica, a través de

las criaturas y de todas las filosofías, y la revelación interior, por la conciencia moral y el sentimiento religioso, deben andar integradas en la única revelación positiva que el cristianismo propone.

AUGUSTO GUILLERMO SCHLEGEL (1767-1845), hermano del anterior y su colaborador en la formación del grupo romántico, destacó principalmente en el campo de la literatura y la lingüística. Nació en Hannover y estudió teología y después filosofía en Gotinga. Preceptor privado en Amsterdam desde 1791, se dedicó activamente a la traducción de los dramas de Shakespeare, escribiendo también un ensayo sobre la *Divina comedia*, de Dante. Entró en colaboración literaria y estrechas relaciones con Schiller y Goethe, fruto de lo cual fueron diversos ensayos sobre poesía y arte. Por invitación de Schiller se trasladó a Jena (1796), donde enseñó como profesor extraordinario. Allí se desposó con Carolina Michaelis, más tarde también esposa de Schelling. Pasó después a Berlín, donde con su hermano y con Tieck constituyó el primer núcleo de la escuela romántica en torno a la revista «Athenäum». En su Universidad dio un importante curso sobre la esencia de la poesía: *Lecciones sobre literatura y arte* (ed. de J. Minor, Heilbronn 1884), una de las exposiciones más orgánicas de las teorías románticas. Colaboró con su hermano en la obra *Características y críticas* (Könisberg 1801). De sus frecuentes viajes por Europa con madame de Stael son fruto diversos trabajos sobre literatura europea. En 1808 tuvo en Viena sus *Lecciones sobre el arte dramático y literatura* (3 vols., Viena 1809-1811), pronto traducidas a varias lenguas, y publicó también una colección de sus poesías: *Obras poéticas* (1811). Después de algunos años de actividad política, es nombrado profesor de literatura e historia del arte en Bonn (1818), donde se dedica casi por entero a la lengua y literatura indias, sobre las cuales escribe numerosas ediciones de textos y las *Réflexions sur l'étude des langues asiatiques* (1832) [13].

G. Schlegel comparte el pensamiento de los románticos, si bien no destaca su propia contribución filosófica, entremezclada con el conjunto de los otros representantes de la escuela. Más que en doctrinas filosóficas propias, su importancia

[13] EDICIONES DE *Obras*: *Sämtliche deutsche Werke*, por E. BÖCKING, 12 vols. (Leipzig-Berlin 1846-47). La edición se completa con 3 vols. de *Oeuvres écrites en français* (1946) y *Opuscula quae latine scripta reliquit* (1848); *Vorlesungen über philosophische Kunstlehre*, por A. WINSCHF (Leipzig 1911); *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, 2 vols. (Leipzig 1923) y varias ediciones de *Cartas*. Cf. N. M. PICHTOS, *Die Aesthetik A. W. Schlegels in ihrer geschichtlicher Entwicklung* (Berlin 1894); J. KOERNER, *Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihrer Beziehungen zu Schiller und Goethe* (Berlin 1924); R. HAYM, *Die romantische Schule*, vers. ital. (Nápoles 1965); [illegible]AGAVAJARA, *A. W. Schlegel in Frankreich* (Tubinga 1966); P. DE PANGE, *A. G. Schlegel* [illegible]*e. Staël d'après documents inédits* (París 1939).

estriba en la fineza y el gusto estético con que supo traducir, encuadrar y evocar desde los presupuestos románticos la literatura pasada y de la época. Su pensamiento se orienta hacia la centralidad de la poesía en la evolución del espíritu, su profunda conexión con el desarrollo de la cultura y estrecha conexión con el carácter productivo de la fantasía. La filosofía idealista ha permitido poner en plena luz la profunda afinidad de la poesía como perenne esfuerzo de expresar simbólicamente el infinito—a través del lenguaje, que es ya una forma de poesía y símbolo—con la religión, que, en sus múltiples tentativas de penetrar el misterio de la naturaleza y el universo, brota de la misma exigencia del infinito. La «facultad simbolizante» es así tan importante en el hombre, que la filosofía del lenguaje, como «simbólica» del espíritu humano, debe ser una parte constitutiva de la lógica, y el mito ha de considerarse como una de las manifestaciones más significativas del hombre. Esto explica ciertas actitudes polémicas de G. Schlegel contra el protestantismo y su simpatía por algunos aspectos del catolicismo.

FEDERICO HÖLDERLIN (1770-1832), el poeta filósofo, es también de importancia decisiva en la formación del romanticismo alemán. Cursó los estudios teológicos en Blanbeuren y desde 1790 en Tubinga, donde fue amigo de sus dos condiscípulos Schelling y Hegel. Al término de los mismos (1794) residió en Jena, donde fue admirador de Fichte en Weimar y luego en Francfort (1796-98), como preceptor en casa del banquero Gontard, donde entonces vivía Hegel. El estado de depresión melancólica del solitario poeta se acentúa en los años 1800-1802, y, agravándose progresivamente, lo llevó a la locura, que le acompañó hasta su muerte. Escribió *Himnos* (1791-93), *Talia-Fragmentos* (1792-93) y su obra más importante: *Hyperion* (1794-95), novela en que expresa el ideal de belleza y perfección infinitas de la Grecia antigua, ideal helenizante que es en el fondo el ideal romántico. La obra está llena de especulaciones filosóficas, que reflejan el influjo de Fichte y Schelling. Escribió también *odas*, *elegías* y la obra posterior *Empédocles* (1798-1800) [14].

[14] EDICIONES DE *Obras: Sämtliche Werke*, por TH. SCHWAB, 2 vols. (Stuttgart 1846); ed. crítica por N. HELLINGRATH, 6 vols. (Berlin 1913-33; ³1943). Cf. W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* (Gotinga ¹²1950); J. HOFFMEISTER, *Hölderlin und Hegel* (Tubinga 1931); ID., *Hölderlin und die Philosophie* (Leipzig ²1944); M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Francfort 1944); L. VINCENTI, *Il motivo titanico nell' opera di F. Hölderlin* (Turín 1944); J. WAHL, *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin* (Paris 1953); H. STOLTE, *Holderlin und die soziale Welt* (Gotha 1949); A. ALLEMANN, *Hölderlin und Heidegger* (Zurich 1954); R. GUARDINI, *Holderlin* (Munich ²1955); E. CASSIRER, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, en *Hölderlins Beiträge* (Tubinga 1961) p.79-118; W. DE BOER, *Hölderlins Deutung des Daseins. Zum Normproblem des Menschen* (Francfort 1961); M. PENSA, *Introduzione al Hyperion* (Palermo 1955).

Dada la fecha temprana del *Hyperion*, en que se contiene sobre todo su pensamiento filosófico, muchos tienden a admitir que Hölderlin ha anticipado algunos de los temas principales desarrollados por los idealistas. La realidad la concibe panteísticamente: como un todo orgánico en que todas las partes se compenetran. Pues la naturaleza es vida, y el absoluto es, a su vez, vida y naturaleza que se distinguen en infinitas partes, al modo del uno, que se distingue en sí mismo. Ser uno con el todo es la suprema meta del hombre. El absoluto en su totalidad sólo puede ser conocido por la intuición, y ésta se da a través del entusiasmo estético. « ¡Ser uno con todo: ésta es la suprema vida de los dioses y el cielo del hombre! Ser uno con todo lo que vive, fundirse, en un feliz olvido de sí mismo, en el todo de la naturaleza, éste es el vértice del pensamiento y de la felicidad, ésta es la santa cumbre del monte, la sede de la eterna quietud». « ¡Oh amigo!—dice Hyperion—, por fin el espíritu nos reconcilia con todo» [15]. Tal concepción central de Hölderlin en torno a la realidad como una totalidad vital y en desarrollo orgánico, de la cual el sujeto participa en una continua aspiración hacia el amor y la belleza, fundamentos ontológicos del cosmos, será desarrollado en direcciones diferentes por Schelling y Hegel. Pero su expresión nada tiene de sistemática, y bien puede hablarse de influencias recíprocas entre los tres pensadores.

Entre la poesía y la filosofía hay para Hölderlin un lazo íntimo. Pero la poesía es un conocimiento superior, el solo que puede alcanzar el infinito. «El hombre es un dios cuando sueña, un mendigo cuando piensa». La filosofía nace de la poesía, porque sólo a través de la belleza el hombre se relaciona con el uno infinito. «La poesía es el principio y fin de la filosofía. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, la filosofía brota de la poesía de un ser infinito divino». Hölderlin ve en la unión de la poesía y la filosofía como el conocimiento heracliteano de la unidad de los contrarios, cuyo órgano es el espíritu. «Al fin, lo que filosóficamente es incompatible, se reúne en la fuente misteriosa de la poesía... Del intelecto solo no se origina ninguna filosofía, porque es más que el conocimiento limitado del dato. De la sola razón no se origina tampoco la filosofía, porque es más que la exigencia de un progreso sin fin en la unión y la distinción. Pero iluminad la expresión divina *én didferon éauto*, y entonces no hay más ceguera» [16].

En el *Hyperion*, la penosa búsqueda de la felicidad viene

[15] *Hyperion*, ed. TH. SCHWAB, I p.451.
[16] Ibid., p.234-35.

sublimada en un deseo cósmico de armonía. En su *prefacio* se pone, como grado necesario a la conquista de la armonía universal, «el desprenderse del *èn kal pân* pacífico» del mundo de la infancia, «para reconstituirlo a través de nosotros mismos», pues él ve la pérdida de la armonía del hombre con su mundo como condición absoluta para la reconquista de esa armonía de los espíritus. Esta se realiza en tres momentos: estado de inocencia natural, en que todo está espontáneamente unido; estado de dispersión, en que todo se separa; estado final de retorno a la unión primitiva, según el proceso de la tríada hegeliana. Esta unión final parece significar un sentimiento puro y abstracto de la vida y del ser: «Ser, vivir: ya es bastante; es el honor de los dioses; sólo lo que vive es igual a sí mismo en el mundo divino, en el que no hay dueños ni esclavos; las naturalezas viven unas para otras; como los amantes, todo lo tienen en común» [17].

Hölderlin había saludado con acentos heroicos en los *Himnos* el acontecimiento de la Revolución francesa; pero, habiendo para él fallado tal tentativa, sustituyó a la voluntad general una armonía de los espíritus, que debía realizarse mediante la educación de la humanidad. Esta armonía requería por fuerza un Estado libre. Mas los Estados nacionales nacidos de la revolución no podían satisfacer sus aspiraciones, por lo que Hölderlin traspuso el ideal de libertad y felicidad cósmica a un plano utópico de realización mística de una humanidad más alta. La contradicción entre el ideal y la realidad histórica explica la triste soledad que Hölderlin advertía en su vida, y que le hizo encerrarse por fin en la exaltación romántica del propio dolor.

Estas especulaciones fueron vestidas por Hölderlin de un lenguaje poético-literario sugestivamente velado, con la capital función que en él juegan los mitos y motivos helénicos, con entusiastas y delicadas descripciones de la naturaleza, que han influido hondamente en el romanticismo germánico y hasta en la poesía moderna. La presencia de Hölderlin se ha dejado sentir de nuevo en la filosofía actual desde que Heidegger, en la obra sobre la interpretación de su poesía, ha utilizado los motivos de la romántica hölderliniana para sus análisis existenciales del ser.

El poeta y escritor JUAN LUIS TIECK (1773-1853) es, finalmente, uno de los principales heraldos del espíritu del romanticismo en la literatura. Nació en Berlín. En sus estudios de liceo mantuvo amistad con Wackenroder, que en lo sucesivo

[17] Ibid., p.284.

ejercerá gran influencia sobre él. Frecuentó en los años 1799-1800 el círculo romántico de los Schlegel en Jena. Después de largos años de estancia en el extranjero residió desde 1818 en Dresden como intendente del teatro de la corte, y desde 1842 en Berlín. Su producción fue fecundísima en diversas ramas del campo literario, en la lírica, la novela, la comedia, la crítica dramática, el cuento fantástico. Descuellan *La historia del señor William Lovell* (1793-95), *Dramaturgische Blätter*, o colección de sus juicios como crítico dramático (Leipzig 1852); *Phantasus* (1812-16), *Revolución en los Cevenas* (1826) y otras novelas [18].

Toda esa producción literaria está inspirada por los motivos románticos y sus presupuestos filosóficos. Destacan los elementos de arcaicización o proyección de estados de ánimo al pasado en leyendas mágicas, cuentos de sueños y encantamientos que producen la alienación de lo real y trasladan la acción a un mundo extraño, espiritual y maravilloso; «en suma, una cierta inclinación a un arbitrario misticismo», como dirá de él Hegel. Más saliente es en su obra el entusiasmo romántico por la naturaleza, que va desde el pavor a la misma, concebida como fatal misterio, al sueño fantástico de ella como jardín encantado. La naturaleza es vista como el único elemento que sea inmediatamente poético y tiene la propiedad de ser *símbolo* de los sentimientos del poeta. Es por ello asumida la naturaleza como símbolo intelectual y proclamado como incomprensible en su realidad. Tieck construye en particular una metafísica simbólica de la luz, según la cual en la armonía del día y de la noche se realiza el perfecto sentimiento de la trascendencia del paisaje. Los fenómenos obtienen una vitalización superior, intelectualística. El hombre es una especie de mediador de la realidad. La concepción idealista de Tieck se trasluce en textos como éste: «Nosotros somos el destino que rige el mundo. Los seres existen porque nosotros los pensamos; la misma virtud es tan sólo un reflejo de mi sentido interno» [19].

Romanticismo religioso

Federico Daniel Ernesto Schleiermacher (1768-1834).—**Vida y obras.** Es uno de los grandes representantes de la escuela romántica, el que ha desarrollado la orientación religiosa del roman-

[18] Edición de *Obras completas: Gesammelte Werke*, 28 vols. (Berlín 1828-54). Cf. F. Gundorf, *Romantiker* (Berlín 1931); R. Minder, *Louis Tieck* (París 1936); P. Matenko, *L. Tieck and America* (Chapel Hill 1954); I. Maione, *Profili della Germania romantica* (Nápoles 1960); M. Brion, *L'Allemagne romantique* (París 1962).

[19] *Historia del señor William Lovell*, en *Werke* VI p.178.

ticismo. Nació en Breslau, en el seno de una familia pietista, hijo y nieto de pastores protestantes. Fue educado en el *Päedagogium* de Niesky y en el seminario de Barby, ambos centros regentados por los hermanos moravos, comunidad a la que pertenecía la familia. Su pietismo infantil creció en el espíritu de esta secta, que mostraba una cierta indiferencia por los dogmas y concentraba las almas en el único sentimiento de la salud por Cristo. No obstante su crisis de fe a los diecisiete años, que le hizo vacilar en su vocación de ministerio eclesiástico, pasó a estudiar teología a la Universidad de Halle, donde se enfrentaban las dos corrientes opuestas: el racionalismo puro, que negaba la revelación y el milagro y hacía de Jesús sólo un hombre sublime, y el sobrenaturalismo. El joven recibió la influencia de ambas corrientes (tratará más tarde de reconciliarlas en una armonía superior), a la vez que se entregaba con afán al estudio de la filosofía e historia. Obtenida la licenciatura, fue preceptor privado, más tarde vicario del pastor de Landsberg (1794-95), y de 1796 a 1802 residió en Berlín, ejerciendo el oficio de vicario y predicador. Allí fue introducido en el famoso salón de Enriqueta Herz, donde conoció a F. Schlegel y trabó con él estrecha amistad, entrando a formar parte del naciente círculo romántico. Los dos amigos habitaron desde 1797 juntos, y sólo la inclinación al catolicismo de Schlegel rompió aquella amistad. En este período de intensa actividad cultural a la vez que de vida mundana, escribió, con objeto de presentar de un modo nuevo la religión al público cultivado, su obra central: *Discursos sobre la religión* (*Reden über die Religion*, publicada anónima [Berlín 1799], de la que hizo otras tres ediciones con significativas variantes, atenuando el panteísmo). Siguió la obra *Monólogos* (Berlín 1800), colección de pensamientos morales inspirados en Fichte, y una primera colección de sermones.

La publicación de *Cartas confidenciales sobre Lucinda* (la novela de Schlegel) en 1800, defendiendo el sensualismo estético del amigo (la unidad del elemento sensible y espiritual del amor con el carácter sagrado y divino del sentimiento) y sus relaciones con la mujer de un colega le valieron el reproche del clero protestante. No considerado como teólogo ortodoxo, hubo de abandonar Berlín y fue pasado al retiro en los años 1802-4. Publicó entonces *Crítica de la doctrina moral* (Berlín 1803) y se entregó al estudio de Platón, llevando a cabo la traducción de sus *Diálogos*, con introducciones y notas (3 vols., Berlín 1804, 1809, 1828).

En 1804 es nombrado profesor en la Universidad de Halle, actividad pronto truncada por la invasión napoleónica. En 1807 se trasladó a Berlín, donde fue, con Fichte y otros, uno de los dirigentes del movimiento nacional. Colaboró también en la fundación de la Universidad y desde 1810 fue profesor activísimo de su Facultad de Teología hasta su muerte. Además de los *Diálogos* de Platón, publicó su obra teológica principal: *Fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica* (2 vols., Berlín 1821-22) y colecciones de sermones. Después de su muerte fueron publicados los cursos filo-

sóficos dados en Halle y en Berlín, que comprenden la *Dialéctica*, la *Estética*, *Historia de la Filosofía*, *Fundamentos de la Etica filosófica* y lecciones sobre *Doctrina del Estado* y *Doctrina de la educación* [20].

Esencia de la religión y metafísica.—Schleiermacher es, fundamental y predominantemente, el filósofo de la religión. La doctrina expuesta en los *Discursos sobre la religión* constituye la estructura de su sistema y contiene las premisas de toda la temática de las obras posteriores. El punto de partida de la obra es esclarecer la esencia del acto religioso distinguiéndolo de lo que constituye la función propia de la metafísica y la moral. Pero ambas tienen por objeto la relación del hombre con el universo, lo que es también el objeto de la religión. La metafísica «desarrolla en sí la realidad del mundo y de sus leyes», deduciendo por razones las distintas esencias del universo. La ética «desarrolla la naturaleza del hombre y sus relaciones con el universo en un sistema de deberes». Ambas, pues, se reparten los dos aspectos opuestos de la realidad total: naturaleza y espíritu, ser y pensar, objeto y sujeto. Mas sus nociones y deducciones son incapaces de trascender la distinción y oposiciones. Y la realidad última es identidad de espíritu y naturaleza en el universo o Dios. Metafísica y moral presuponen y postulan la unidad universal, pero no logran reconstituirla, implicadas como están en un proceso de alteridad y discursividad. El pensamiento conceptual no puede aprehender la identidad, la cual sólo puede ser captada por el sentimiento. En la base de la conciencia reflexiva existe una inmediata conciencia de sí que equivale al sentimiento. Hay, por ello, un nivel profundo de inmediación del sentimiento, en el cual las distinciones y oposiciones del pensar conceptual aún no emergen y que es inseparable de la conciencia de sí. Puede llamarse intuición, sin que sea nunca intuición intelectual clara. Es decir, la conciencia no goza de

[20] EDICIONES: *Werke* (Berlín 1835-1864. Sección I: *Teología*, 13 vols. Sección II: *Sermones*, 10 vols. Sección III: *Escritos filosóficos*, 9 vols.). *Werke*, selección por O. BRAUN, 4 vols. (Leipzig 1911-13); *Dialektik*, por R. ODERBRECHT (Leipzig 1942); *Grundriss der philosophischen Ethik*, por SCHIELE (Leipzig 1911).

Bibliografía: O. JONAS y W. DILTHEY, *Aus Schleiermachers Leben in Briefen herausgegeben*, 4 vols. (Breslau 1858-63); TROETSCHL y OTROS, *Schleiermacher der Philosoph des Glaubens* (Berlín 1910); K. ROSENKRANZ, *Kritik der Schleiermachers Glaubenslehre* (Könisberg 1836); P. SCHUTZ, *Das künstliche Element in der Metaphysik Schleiermachers* (Bremen 1914); H. SUSSKIND, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung Schleiermachers System* (Tubinga 1909); J. WENDLAND, *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers* (Tubinga 1915); G. WEHRUNG, *Die Dialektik Schleiermachers* (Tubinga 1920); J. NEUMANN, *Schleiermacher* (Berlín 1936); R. B. BRANDT, *The Philosophy of Schleiermacher* (Nueva York 1941); W. DILTHEY, *Schleiermachers System als Philosoph und Theolog*. Ed. M. REDEKER, como vol.2 de la *Leben* (Berlín 1968); F. FLUCKIGER, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher* (Zürich 1947); F. NEGLA, *La filosofia della religione di Schleiermacher* (Turín 1952); R. OTTO, *Westöstliche Mystik* (Gotha 1926); G. VATTIMO, *Schleiermacher filosofo della interpretazione* (Milán 1968), etc.

intuición intelectual de la divina totalidad como objeto directo, sino que el yo se siente a sí mismo como dependiente de esa totalidad infinita que trasciende las oposiciones.

Justamente este sentimiento de dependencia *(Abhängigkeitsgefühl)* «es el lado religioso de la conciencia y es de hecho el sentimiento religioso». La religión aspira a intuir el universo en forma de sentimiento. La esencia de la religión «no es ni pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella tiende a intuir el universo» [21]. Pero el universo es para él la totalidad infinita o Dios. De ahí su famosa definición: «La religión es sentimiento y experiencia del infinito» [22]. Nace así la nueva concepción romántica de la religión, que queda reducida al *sentimiento de dependencia del infinito*.

Se advierte en seguida la influencia del panteísmo de Fichte y Schelling. Con ellos, Schleiermacher asume el principio del infinito, o la absoluta totalidad e indiferencia de los contrarios, como fundamento de la doctrina de la religión; ésta consiste en aceptar toda cosa particular como una parte del todo; toda cosa finita, como una expresión del infinito. Pero se aparta del moralismo de Kant y de Fichte, que reducen la religión a la moral, así como del racionalismo de ambos, que hacen de la religión una forma de conocimiento. Nuestro filósofo sigue a Jacobi en poner la base de la fe religiosa en el sentimiento. Este sentimiento de dependencia brota de una inmediata impresión de la conciencia. Nos sentimos embebidos en un todo, participando de un conjunto enorme que es el universo. Ni siquiera es preciso tener la idea de Dios para tener esta sensación de ser una pieza más en la gran máquina del mundo. Si habla también de intuición, no la concibe como aprehensión de Dios en cuanto objeto claramente pensado, sino como conciencia de sí en cuanto dependiendo del ser infinito en un sentido indeterminado y aún no conceptualizado. Nuestro sentimiento de dependencia forma parte de la naturaleza, siendo uno de los más profundos de la vida espiritual.

Con la inspiración de Fichte y Schelling se une, en esta interpretación del fondo metafísico de la religión, la influencia directa del «santo y rechazado Spinoza». Schleiermacher saluda en Spinoza la más alta expresión de la religiosidad. «El espíritu sublime del mundo lo inundaba, lo infinito era su principio y su fin; el universo, su único y eterno amor» [23].

[21] *Discursos sobre la religión* (título completo: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern: Sobre la religión. Discursos a las gentes cultas entre sus detractores)*, en *Werke*, ed. O. BRAUN, IV p.240.

[22] Ibid., p.242.

[23] Ibid., p.243.

Al igual que Spinoza, insiste en que Dios trasciende todas las categorías humanas, que están ligadas a la finitud. Por lo mismo, rehúsa adscribir a Dios personalidad. Schleiermacher ha romantizado a Spinoza, se dice. Pero igualmente se aleja de su racionalismo, ya que el pensamiento conceptual es incapaz de una adecuada inteligencia de la totalidad, del universo divino. Tampoco puede ser concebido Dios como una sustancia estática, sino más bien como una vida infinita que se revela necesariamente en el mundo. En este sentido, nuestro filósofo está más cerca de las especulaciones de Schelling sobre el absoluto como indiferenciada identidad, frente al cual el mundo se relaciona como consiguiente al antecedente, como necesaria manifestación de una unidad indiferenciada. Dios y el mundo son dos ideas que se implican, pero que no se confunden. «Ni existe Dios sin el mundo, ni el mundo sin Dios». Por ello «no hay ni completa identificación ni completa separación de las dos ideas» [24]. El pensamiento conceptual concibe el universo a través de las dos ideas, que impiden la total reducción de Dios al mundo, y del mundo a Dios.

Por encima de estas influencias matizadas, *el sentimentalismo religioso y el anticonceptualismo* permanecen como notas dominantes de Schleiermacher, propias de su romanticismo. En nombre de la inefabilidad del sentimiento religioso, rechazó como ilegítima la interpretación panteísta de su doctrina. Toda construcción conceptual es inadecuada como equivalente lógico de aquel sentimiento; el panteísmo es teoría racional, y como tal, heterogénea frente a la experiencia del infinito. Por ello se defendió de ser un simple discípulo de Spinoza, porque el panteísmo como filosofía no puede entrar en la línea de conceptos religiosos. No obstante, declaró que el panteísmo no excluye la piedad religiosa y puede muy bien unirse a ella, ya que sobre el sentimiento fundamental de dependencia pueden construirse estructuras dogmáticas diversas según los modos de sentimiento particulares. Por ello sostiene que uno no debe torturarse pensando en la existencia de Dios antes y fuera del mundo. La religión concierne al sentimiento, porque sólo el sentimiento revela lo infinito. Schleiermacher combate, pues, el principio de que «sin Dios no hay religión». De Dios y su existencia se puede hablar en el ámbito de una intuición religiosa particular. «Dios no es todo en la religión, sino sólo una parte, y el universo es en ella más que Dios». Por eso la inmortalidad individual no es una aspiración religiosa; ésta es siempre aspiración al infinito, y,

[24] *Dialéctica*, ed. R. ODEBRECHT, p.303ss.

por tanto, a salir de los límites de la individualidad finita, renunciando a su vida miserable. «Llegar a ser una cosa con lo infinito estando en medio de lo finito, ser eterno en un momento del tiempo, ésta es la inmortalidad de la religión» [25]. «Schleiermacher permaneció sustancialmente panteísta, aun cuando rehúse tal apelativo en nombre de la inefabilidad del sentimiento» [26].

La religión positiva.—La infinitud de la religión explica y justifica la diversidad de religiones. La religión infinita no puede existir sino en cuanto todas las intuiciones religiosas son reales en su diversidad. Cada individuo tiene su religión, pues aunque se quede en pura intuición individual, no deja de ser un elemento de la infinita religiosidad individual. Todas las manifestaciones religiosas particulares se justifican igualmente, porque todas expresan el sentimiento de lo infinito y constituyen, en su conjunto, la religión infinita. A los dogmas y creencias de las religiones históricas se reconoce un valor en la medida que reflejen el sentimiento de dependencia absoluta y logren ser fórmulas de expresión simbólica. Y siendo el sentimiento de dependencia más o menos profundo, más o menos puro y espiritual, es natural que se hayan presentado grados diversos de religiones.

A este propósito, Schleiermacher distingue en la historia religiosa tres fases, al modo de la dialéctica hegeliana. *En la primera*, el universo se presenta a la conciencia confusa del hombre inculto como una indistinción caótica, sin orden y sin leyes; la divinidad es representada en forma impersonal, sin propiedades determinadas, como un fetiche o un destino ciego. *En la segunda*, el universo aparece a una conciencia de más elevada cultura como pluralidad sin unidad, como multiplicidad de elementos y de fuerzas heterogéneas; es la fase del politeísmo. *En la tercera*, el universo se presenta como unidad en la multiplicidad, como sistema orgánico, como uno-todo, y la conciencia de la divinidad adopta la forma del monoteísmo y panteísmo. También aquí la curvatura panteísta se hace inequívoca.

Cristianismo.—El judaísmo y el cristianismo son considerados por Schleiermacher como las manifestaciones superiores de la religiosidad. El cristianismo es la religión más perfecta, no en fuerza de una revelación con exigencia absoluta ni por el valor racional de sus contenidos doctrinales, sino por

[25] *Discursos sobre la religión* IV p.281ss.
[26] V. Verra, *Schleiermacher*, en *Enciclopedia Filosófica* t.5 (Florencia 1967) col.1094.

el mayor grado de adecuación con que estos contenidos sugieren y atestiguan el sentimiento fundamental. Porque toda religión apela a una revelación, la cual no es privilegio del cristianismo. Y revelación no es manifestación particular de la divinidad, sino el fruto espontáneo y subjetivo de la conciencia de Dios que brota del sentimiento de dependencia.

En esta noción básica de la *experiencia religiosa*, que debe ser explicada a nivel conceptual, encuentra, pues, Schleiermacher la norma y principio de interpretación de los dogmas cristianos. Tales interpretaciones, orientadas dentro de la dogmática luterana, las expuso en su obra teológica *La fe cristiana*, que confirma y desarrolla las ideas expuestas en los *Discursos*. La idea central del cristianismo es «la intuición de la oposición general de lo finito con la unidad del todo y del modo como la divinidad... reconcilia la enemistad contra ella». El cristianismo tiende a intuir lo infinito en la religión y su historia, y llama constantemente a los hombres a lo infinito y eterno; Jesús es precisamente el mediador de la reconciliación de lo finito con lo infinito. De aquí que la esencia del cristianismo es la idea de la redención por Cristo. Con larga y emotiva retórica exalta la figura sublime de Cristo, en la cual lo más sublime y divino que él admira es la claridad con que vino a exponer «la idea de que todo lo finito tiene necesidad de una mediación para unirse a lo divino y que para el hombre, en tanto que finito y particular..., no hay salud más que en la redención». Jesús es el mediador y redentor por la conciencia de su unidad con Dios. Ni la doctrina, ni los milagros, ni la resurrección pueden testimoniar su divinidad, sino sólo la conciencia de su misión redentora. Mas ¿Jesucristo es Dios? Cuestión ociosa para nuestro autor. La divinidad de Jesús es la conciencia que tiene de ella. La unidad de la naturaleza divina y de la humana en él es la unidad misma que la religión realiza de lo finito y lo infinito. Y como la acción eterna no puede insertarse en el tiempo, ha de entenderse más bien que la humanidad había sido creada con la fuerza de producir una tal figura a lo largo de su línea de evolución. Esta aparición debe ser considerada, tanto como la redención sobrenatural de una fuerza enteramente nueva, como el resultado de una evolución natural.

Lo natural y sobrenatural no son, pues, sino dos traducciones del mismo hecho. De ahí que en Jesús ni los milagros, ni las profecías, ni la resurrección tengan mayor importancia que la concepción virginal, de la que no se puede aportar prueba alguna. Estas palabras implican sólo referencia de un fe-

nómeno al infinito. Cristo vale por su persona sola, y en esta persona el núcleo esencial es la conciencia de su misión redentora. Por otra parte, la redención no tiene sentido de un sacrificio que aplaque a Dios. La muerte de Jesús en la cruz tampoco tiene otro valor que la afirmación de la potencia en él de una conciencia soberana de su misión divina. La redención en nosotros se define como el paso de un estado del sentimiento de Dios obnubilado a una conciencia clara y sin trabas. Este paso se opera por la fe en Cristo, que es provocada por el sentimiento de la impotencia de unirnos a Dios completamente en virtud de la resistencia de la carne al espíritu. Dicho movimiento aparece al cristiano como viniendo de Dios por la acción redentora de Jesús. Pero en el fondo no es sino el proceso en el tiempo de la evolución eterna del ser finito querida por Dios.

Sobre la inmortalidad personal, Schleiermacher sostuvo que «la vida personal no es de esencia del espíritu, sino una manifestación suya», y que podía imaginarse como «un ser fundido en el gran todo» [27]. Más tarde evolucionó, enseñando «la eterna sobrevivencia de la personalidad humana», garantizada por el infinito [28].

Asimismo, la organización religiosa nace del sentimiento constitutivo de la religión. Este sentimiento del infinito muestra al hombre que sólo es posible percibir una parte de él y le impulsa a percibir, a través de los otros, lo que puede inmediatamente captar. La organización de esta recíproca comunicación es la Iglesia, la sociedad religiosa necesaria para conservar aquel sentimiento, y que por la misma infinitud del objeto religioso exige pluralidad. El cristianismo, aunque religión más perfecta, no está destinado a absorber las demás religiones ni devenir la única forma de religión. «Así como nada hay más impío que exigir uniformidad en la humanidad en general, asimismo nada hay menos cristiano que buscar uniformidad en la religión». He aquí una primera formulación del pluralismo religioso. El desarrollo de la vida religiosa exige la libertad, y, por consiguiente, la separación de la Iglesia y el Estado.

En esta línea naturalista, desmitificadora y gnóstica, sigue Schleiermacher interpretando los demás dogmas en función de la religión esencial, que es el sentimiento de lo divino, nombre que damos al ser supremo del que dependemos, y que

[27] En carta a Enriqueta, de 27-5-1807, a quien consolaba por la muerte de su esposo, el pastor Ehrenfried von Willich, con la cual Schleiermacher iba a desposarse dos años más tarde. Cf. L. JONAS y W. DILTHEY, *Aus Schleiermachers Leben in Briefen herausgegeben*, 4 vols. (Berlín 1858-63) II 2 p.89s.

[28] En la obra *Fe cristiana* II § 174 y en sermones últimos.

podrá ser múltiple o uno, personal o no, según las religiones. «La religión de Schleiermacher es una religión sin Dios personal»; como «su cristianismo, lo único que necesita es la persona de Cristo; poco importa que el ser supremo del que nos sentimos depender por su intermedio sea o no un ser personal» [29].

La dialéctica.—Entre los cursos universitarios sobre filosofía dejados inéditos por Schleiermacher, descuella ante todo el de la *Dialéctica* (exposición de 1822). Parece ser sugerida por sus estudios sobre Platón, aunque el intento implícito de la misma es la refutación del principio de la *Lógica*, de Hegel, de la identidad del pensamiento y del ser, con el deseo de devolver a la misma el significado platónico originario. En ella se articulan decididamente los anteriores motivos panteísticos y religioso-románticos de los *Discursos* en una tentativa de clarificación lógica. *El sentimiento de dependencia*, que los *Discursos* celebraban como el acto supremo de la vida del espíritu, se sistematiza aquí en una doctrina dialéctica que confirma su significado metafísico.

La dialéctica es definida como «el arte de conducir el discurso de manera que suscite representaciones fundamentadas solamente en la verdad» [30]. Tiene más amplitud que la filosofía, porque sus reglas son válidas para cualquier objeto; pero la filosofía, en cuanto se ocupa de los principios y de la coherencia del saber, es necesaria a la dialéctica y la condiciona. El carácter que distingue la dialéctica moderna de la antigua es la religiosidad, pues la unidad y la totalidad del saber son posibles sólo en conexión con la conciencia religiosa de un ser absoluto. Tal coherencia es el supuesto previo originario de la dialéctica. Sobre ese fundamento, la dialéctica tiene como fin la construcción de todo el saber en su coherencia, con la eliminación de todo conflicto y la unificación del saber fragmentario. Por ello la dialéctica es dividida en dos partes: la trascendental, que concierne al saber originario y guía la construcción del saber, y la parte formal, que se refiere a las operaciones de esta construcción.

Lo trascendental es, pues, entendido como el saber originario que dirige el proceso dialéctico. Pero el saber posee dos caracteres opuestos, uno subjetivo y otro objetivo. Como en la doctrina del absoluto de Schelling, el conocimiento implica una alteridad entre sujeto y objeto, cuya identidad condiciona la posibilidad de la relación, y el querer, por su parte, exige

[29] E. Bréhier, *Historia de la Filosofía* II (Buenos Aires 1944) p.673.
[30] *Dialéctica*, ed. R. Odebrecht, p.48.

también identidad entre el espíritu, que dicta normas, y la naturaleza, que obedece. Conocer y querer se contradirían y excluirían si ideal y real, siempre dialécticamente opuestos en el pensamiento y en la acción, no se identificasen en una unidad absoluta.

Schleiermacher encuentra en *el sentimiento* esa unidad del pensar y del querer, de lo real y lo ideal, que el saber originario requería. Y considera el sentimiento, en cuanto conciencia inmediata del yo, como identidad del pensar y del querer. Dicho sentimiento, como unidad y superación de oposiciones, se refiere al absoluto, uno y coherente, que es el fundamento de todo otro ser. Esta referencia se da en el sentimiento religioso, en el cual el *fundamento trascendente* o ser supremo es su representación más elevada. De nuevo por esta vía dialéctica vuelve a determinar el sentimiento religioso como el *sentimiento de la dependencia* de lo finito respecto de lo infinito, de lo condicionado respecto de lo incondicionado, esto es, del ser escindido y en eterno conflicto respecto del ser uno y coherente [31]. Y a la vez rechaza la tesis hegeliana de que la representación más alta del fundamento trascendente sea la filosofía. Pero también rechaza la subordinación de ésta a la religión. Las dos actividades son complementarias, pues la autoconciencia o sentimiento inmediato no existe nunca por sí, sino que está condicionado por las otras dos funciones del pensar y del querer.

El análisis de la autoconciencia o sentimiento religioso es *la doctrina de la fe*. Pero, dada su naturaleza, esta doctrina no consigue aislar su fundamento trascendental y cae siempre en el antropomorfismo. «En toda doctrina de la fe, sea monoteísta o politeísta, domina una inextricable mezcla del fundamento trascendental y de una analogía con la conciencia humana. Este antropomorfismo tiene su fundamento en la conciencia de lo infinito, con la cual la autoconciencia está siempre entremezclada» [32].

En cuanto a la naturaleza del fundamento trascendente, Schleiermacher confirma la doctrina de los *Discursos*, como ya se apuntó. Tiene ese fundamento un valor doble: un valor *real*, en cuanto es *la idea del mundo*, es decir, la totalidad del ser, y un valor aproximativo o *simbólico*, en cuanto expresa el mismo fundamento trascendente o idea de Dios, si bien nunca adecuadamente, por el sentimiento. De ahí que dicho fundamento trascendente pueda obtener la forma, sea de la idea de

[31] Ibid., p.289.
[32] Ibid., p.296-97.

Dios, sea de la idea del mundo. ¿Cuál es la relación entre las dos ideas? Schleiermacher se resiste a establecer una relación de dependencia, y más bien piensa en una conexión intrínseca. «No existe Dios sin el mundo, ni mundo sin Dios»[33]. Esto significa dialécticamente que Dios es la idea de la unidad eterna que el saber presupone como fundamento de la realidad espacio-temporal, y el mundo la idea de la totalidad conclusa, a la que el saber tiende en su proceso infinito. La distinción entre Dios, como «unidad con exclusión de toda oposición», y el mundo, entendido como «unidad con inclusión de toda oposición», no es metafísica, sino dialéctica; denota no dos realidades, sino dos momentos ideales que ningún acto lógico es capaz de separar.

La parte segunda, o formal, de la *Dialéctica* considera el pensamiento en movimiento, en cuanto se vale de la idea del mundo y de Dios como principio constructivo del saber. Se subdivide en dos partes: la *construcción* de un pensamiento en sí a través de conceptos y juicios, y la *combinación* de un pensamiento con otros pensamientos a través de la *eurística* y la *arquitectónica.* La eurística es la combinación desde el exterior o con otros pensamientos; la arquitectónica, la combinación desde el interior o reducción de la multiplicidad a la unidad, la construcción de un orden. Esta parte ha ejercido influencia en las investigaciones lógicas y gnoseológicas de los neokantianos.

La ética.—Las ideas éticas de Schleiermacher, contenidas sobre todo en *Fundamentos de la ética filosófica*, se enlazan con el ensayo juvenil los *Monólogos,* escrito bajo la inspiración de Fichte. En ellos expresaba la exaltación romántica y religiosa de la individualidad: «Cada hombre está destinado a representar la humanidad... La variedad de individuos es necesaria para la vida infinita de la humanidad, porque es la realización de ésta». Y celebraba la libertad infinita del hombre, sólo limitada por la elección originaria de sí mismo. «La única imposibilidad de la que tengo conciencia es la de trascender los límites que yo puse a mi naturaleza con el primer acto de mi libertad»[34].

En esta obra de *ética filosófica* y en otros cursos universitarios afines, Schleiermacher parte de un planteamiento kantiano del problema, moviéndose en el ámbito de lo finito, de la oposición entre el ser espiritual y el ser natural; el primero interpretado como el ser cognoscente, y el segundo, como el ser conocido. Pero, bajo la inspiración de Fichte, termina por superar más la oposición de naturaleza y espíritu en nombre de la unidad que está en la base de todo

[33] Ibid., p.303.
[34] *Monólogos*, trad. ital. de G. DURANTE (Florencia 1947) p.235.268. (En la misma obra, la traducción de *Discursos sobre la religión.*)

el sistema. La actividad ética es la que tiende a superar esta oposición y a realizar la unidad de naturaleza y espíritu. Es la acción de la razón sobre la naturaleza, y a la vez la naturalización, siempre iniciada, pero nunca alcanzada, de la razón misma. En este sentido, la antítesis de Kant entre naturaleza y libertad se atenúa hasta desaparecer. «En el dominio del ser, todo es al mismo tiempo libre y necesario; libre, en cuanto es identidad y unidad de fuerza y manifestación; necesario, en cuanto fuerza y manifestación son distintas» [35]. Esta conexión entre libertad y necesidad se verifica en el mismo campo de la ética, el cual por esto no se opone, como dominio de la libertad, al dominio de la necesidad natural. Schleiermacher admite así un paralelismo entre la ética y la física. La ética es la representación del ser finito bajo la potencia de la razón; la física, la representación del ser finito bajo la potencia de la naturaleza. La oposición es solamente relativa; en el desarrollo completo de las dos ciencias, la ética es física, y la física es ética [36]. De igual suerte, rechaza la antítesis kantiana entre la ley natural y la ley moral, entre el *sollen* y el *müssen*. El deber es un signo de un conflicto interior que debe ser superado en una superior armonía. La eliminación del dualismo se resuelve en una unificación del impulso natural y de la voluntad ética, es decir, en el amor, el equivalente ético del sentimiento religioso. Se deduce asimismo que no existe un principio contrario antirracional y que la oposición entre el bien y el mal es relativa. «El bien y el mal no expresan otra cosa que los factores positivos y negativos del proceso de unificación de la naturaleza y de la razón» [37].

La parte positiva de la ética es dividida en tres secciones: doctrina del *bien*, doctrina de la *virtud* y doctrina del *deber*, y la preeminencia de una o de otra confiere a cada época su peculiar característica. El *sumo bien*, cuya idea dominaba en la ética antigua, es la perfección, la unificación de la naturaleza y la razón, y el orden de los bienes está incorporado en esa totalidad unificante. La *virtud* es la actuación de la idea de bien en las acciones particulares; como principio permanente interior, la virtud es *intención*, y, como acti-

[35] *Fundamentos de ética filosófica (Grundriss der philosophischen Ethik)*, ed. SCHIELE (Leipzig 1911) p.18.

[36] Ibid., p.61.

[37] Ibid., p.63. En conexión con la teología de la redención en su obra *La fe cristiana*, Schleiermacher hablaba de pecado como una rebelión de la carne contra el espíritu, un desorden de la naturaleza que no puede desaparecer sino con la redención. Pero sobrentendía que el pecado es una consecuencia inevitable de la evolución, que tiene su razón de ser en la marcha evolutiva misma y en la necesidad de redención que debe provocar, de suerte que sólo es una etapa hacia el bien. Y transportándolo a la sede de la religión, que es el sentimiento, definía el pecado como «un malestar del sentimiento religioso» *(Unlustgefühl)* que detiene nuestra conciencia de Dios. El pecado original, como pecado colectivo del género humano en Adán, sería asimismo obnubilación del sentimiento de unión a Dios. «No existía para Schleiermacher ninguna contradicción absoluta. Lo mismo que la naturaleza y el espíritu, lo ideal y lo real, el pensamiento y el ser, se reducían para él a una identidad superior; tampoco veía una contradicción total entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, sino sólo oposición relativa. Todo pecado es para él un punto de transición hacia el fin de la consumación de todo ser en Dios. Ese punto de transición era necesario, querido por Dios. Dios no ve en el pecado más que el bien en devenir, la redención abriéndose camino» (J. WENDLAND, *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers* [Tubinga 1915] p.187). Schleiermacher inaugura, pues, la interpretación cósmica del pecado, frecuente en las filosofías actuales, así como en la especulación de Teilhard de Chardin.

vidad que se desarrolla en el tiempo en continuo progreso, es *habilidad*. El *deber*, finalmente, cuya doctrina prevalece en la Edad Moderna, es el coronamiento de la ética y trae su valor de la conciencia de una multiplicidad de fines morales que comprende todos los bienes y todas las virtudes. Así, su imperativo puede ser formulado: «Obra de tal modo, que todas las virtudes actúen en ti en función de todos los bienes» [38]. El abstracto formalismo de la moral kantiana es superado.

Como antes en los *Monólogos*, en la ética también se exalta la interioridad sagrada y espiritual de la persona. La razón existe sólo en forma de personalidad: «La razón que se ha unido perfectamente con la personalidad es la fuerza elemental de la cual es producto el proceso ético» [39]. Pero a la vez es acentuado el valor ético de las organizaciones e instituciones sociales, tratando de conciliar la comunidad y el individuo en una global concepción ética. La acción de la razón sobre la naturaleza puede ser organizadora y formativa o simbólica: la primera da lugar al dominio de las relaciones comerciales y sociales; la segunda, al dominio del pensamiento y sentimiento. Nacen así las cuatro relaciones éticas fundamentales: derecho, sociabilidad, fe y revelación, a las que corresponden los cuatro organismos éticos: Estado, sociedad civil, escuela e Iglesia, que encuentran en la familia su principio común. Y los deberes se dividen en deberes de amor y deberes de derecho, deberes de vocación y deberes de conciencia. El ulterior desarrollo de los mismos ya no interesa.

Influencia.—Schleiermacher, el autor de la religión del sentimiento, ha influido poderosamente en la especulación religiosa y en la teología cristiana de los siglos siguientes: «Puede decirse sin exageración que su nombre domina enteramente la teología protestante del siglo XIX y que el siglo XX sigue bajo su influjo» [40].

Sus ideas influyeron no a través de los discípulos inmediatos: TWESTEN, NITZSCH, DORNER, F. VORLÄNDER, sino, en círculos diferentes, a través de J. LIPSIUS, A. SCHWEITZER, R. ROTHE y en las décadas posteriores. En seguida fue combatido por los filósofos, de una parte, y por los teólogos católicos, de otra. Del campo filosófico, su primer adversario fue Hegel, quien señalaba que el sentimiento no puede ofrecer más que una «subjetividad natural vacía de contenido»; deducía la conclusión que al sentimiento de dependencia podía muy bien acompañar un contenido irreligioso y ateo, y lanzó contra ella la célebre frase irónica: «Si la religión no se funda sino sobre el sentimiento y no tiene otra determinación que el sentimiento de pura dependencia, en tal caso *el mejor cristiano sería el perro*..., que vive admirablemente este sentimiento» [41].

No obstante, la teoría de la religión del sentimiento se abrió

[38] *Ensayo sobre un tratado científico del concepto del deber* (1824), en *Werke* II p.379.
[39] *Fundamentos de ética filosófica*, ed.cit., p.67.
[40] L. CHRISTIAM, *Schleiermacher*, en *Dict. Theol. Cath.* XIV col.1505.
[41] HEGEL, *Vorwort zu Hinrichs Schrift: Die Religion in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft* p.18-19.

paso en los teólogos protestantes, y el espíritu de la misma se deslizaba en la corriente racionalista y liberal de Hofmann, Baur y Strauss, etc. Bajo su inspiración directa, A. Ritschl, Harnack y otros llevan a cabo la obra demoledora del cristianismo como revelación absoluta sobrenatural. Rudolf Otto hace de esa especulación el centro de sus análisis del sentimiento religioso que va a dominar en los teóricos actuales de la filosofía religiosa. Y a través de Renán será una de las fuentes más importantes del modernismo católico y de su tentativa de fundar el cristianismo y su revelación sobre la base extrarracional de una experiencia religiosa brotando del fondo oscuro y subconsciente del sentimiento. La teoría, en unión con otros muchos supuestos filosóficos, renace ahora pujante en los medios de la teología liberal protestante, y aun católica, y pasa por ser «una de las soluciones típicas del problema religioso en el mundo moderno»[42].

El romanticismo en el derecho

El espíritu romántico influyó también en nuevas corrientes de filosofía política y del derecho del 800 alemán. Se deben destacar algunas figuras provenientes del círculo de Schlegel en Viena y otros juristas que reciben la influencia de una interpretación más profunda de lo histórico que difundió el romanticismo.

Adam Enrique Müller von Nitersdorf (1779-1829) nació en Berlín y estudió derecho y teología en Gotinga. Colaborador de Schlegel en la revista vienesa *Concordia*, se convirtió como él al catolicismo en 1805. Fue un hombre influyente y eminente economista. Escribió *Lecciones sobre los elementos del arte del Estado* (3 volúmenes, Berlín 1809), *Rumores de una nueva teoría del dinero* (Leipzig 1816), *De la necesidad de un fundamento teológico de todas las ciencias del Estado* (Leipzig 1820)[43]. A. Müller reacciona contra el liberalismo económico de A. Smith y la concepción general del Estado basada en el individualismo y utilitarismo de éste. Su posición se coloca dentro del movimiento romántico y de los valores cristianos de la tradición y la autoridad. Al igual que F. Schlegel, concibe el Estado como un organismo viviente, de duración trascendente, dotado de una ley de vida propia, y que, como los individuos, debe tener como ley suprema del vivir los valores espirituales y éticos. También los Estados deben unirse entre sí con los lazos de un derecho supranacional, fundado en la ley divina. Por ello se deberá considerar todo acontecer histórico, en su verdadera esencia, como un movimiento desde Dios y hacia Dios. La economía no puede resolverse en una suma de hechos particulares, sino ha de ir orgánicamente inserta en la vida de la nación; ni puede consistir en la sola riqueza material, sino que son indispensables los factores sociales y jurídicos para una recta estructuración económica.

[42] N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía* III n.552.

[43] Cf. J. Baxa, *Adam Müller* (Jena 1930); D. Walzel, *Romantisches. A. Müllers Aesthetik* (Bonn 1934); L. Sauzin, *A. H. Müller. Sa vie et son oeuvre* (París 1937).

A. Müller reconoció también que el progreso económico viene asumido en el proceso de la historia. Es considerado como un precursor de la dirección histórica en el estudio de la economía nacional.

Carlos Luis von Haller (1768-1854). Nació en Berna, donde residió en su juventud. Entró después al servicio de Austria. Fue también colaborador de F. Schlegel en la revista «Concordia». Fue llamado a la Universidad, donde enseñó como profesor de derecho (1806-1817). En 1820 se convirtió al catolicismo y residió en París, prestando servicios como diplomático. La revolución de 1822 le obligó a retornar a Suiza. Su obra principal, que le dio gran fama, es la *Restauración de la ciencia del Estado, o teoría del Estado social natural* (6 vols., Winterthur 1816-25)[44].

Von Haller combate la concepción racionalista de un iusnaturalismo abstracto y define el origen histórico-natural del Estado a partir de la familia patriarcal y a través de una evolución orgánica del mismo. Su concepto del «Estado patrimonial» ejerció notable influencia sobre los espíritus románticos y políticos. Por él exalta al Estado como potencia, y contra las ideas de la Revolución francesa retiene el gobierno monárquico como expresión del derecho natural y divino. En Dios como creador y gobernador está la sanción y justificación última del poder estatal, que, en consecuencia, no viene del pueblo. La autoridad del príncipe está limitada por un derecho innato, que son las normas morales escritas en el corazón de los hombres. No obstante, recibe también inspiración del concepto de nación y del poder popular que observaba en su país. Su concepción política fue ásperamente criticada por Hegel, que le acusó de haber desconocido lo que de racional e infinito hay en el Estado[45].

Federico Carlos von Savigny (1779-1861) es celebrado como uno de los grandes juristas alemanes y fundador de la «escuela histórica del derecho». Nació en Francfort. Fue profesor de derecho romano en la Universidad de Berlín de 1810 a 1842. Recibió la influencia romántica a través de la idea de comunidad considerada como vida, de A. Müller, y de su amistad en Berlín con los hermanos Grimm, Niebuhr, Eichhorn. Escribió *De la vocación en nuestro tiempo para la legislación y la ciencia del derecho* (Heidelberg 1814), que puede llamarse el manifiesto de su escuela; *Historia del derecho en la Edad Media* (Heildelberg 1815-31), *Sistema del actual derecho romano* (8 vols., Berlín 1840-49) y colección de *Escritos varios* (5 vols., Leipzig 1850), entre los cuales el trabajo introductorio *Sobre el fin de esta revista*, para la revista, por él fundada con Eichhorn y Göschen, *Revista de la ciencia histórica del Derecho*, en que esboza el programa sistemático de la escuela[46].

La escuela histórica del derecho fue iniciada por Gustav Hugo

[44] Cf. E. Reinhard, *Haller* (Colonia 1915); Id., *Haller der Restaurator der Staatswissenschaft* (Münster 1933); B. Brunello, *Dottrine politiche. Disegno storico* (Brescia ²1961) p.337-339.

[45] Hegel, *Filosofía del derecho* § 258.219.

[46] Cf. G. Marini, *Savigny e il metodo della scienza giuridica* (Milán 1967); H. Jaeger, *Savigny et Marx*: Archiv Philos. du Droit (1965) 65-89.

(1764-1844), que había lanzado su idea central, o el concepto del derecho como expresión de la conciencia popular, que nace y se desarrolla con el devenir de los pueblos. Pero tal concepción fue amplia y eficazmente desarrollada por Savigny, a la cual después G. F. PUCHTA dio más completa sistematización organica. El pensamiento de Savigny integra, pues, los presupuestos filosóficos de este movimiento, que puede definirse como el romanticismo en el campo jurídico. Constituye una reacción contra los excesos de la visión racionalista de la Ilustración, que propugnaba un derecho natural abstracto, individualista y ahistórico. Savigny se opone a esa pretensión iusnaturalista de encontrar mediante la razón principios jurídicos absolutamente válidos, insertos en la naturaleza del hombre. El derecho, al contrario, es un producto histórico, espontánea e inmediata creación del espíritu o conciencia popular (*Volksgeist*). Tal conciencia es diversa de un pueblo a otro, está en continua evolución, y se expresa en el derecho, en el lenguaje, las costumbres, la religión o cualesquiera otras manifestaciones históricas y sociales. Al derecho le es esencial la historia y debe ser conocido por la historia.

Con esta concepción dinámica no se trata de reducir el derecho a la historia del mismo, sino descubrir los vínculos que le unen con el pasado. Se da, pues, un desarrollo del derecho en un pueblo que permite enlazar en la continuidad histórica las innovaciones de la conciencia popular. Savigny era un romanista, como los representantes de esta escuela en general, y veía en el derecho romano, ya durante siglos adoptado en el pueblo germánico, el prototipo de todos los derechos y la expresión de la conciencia del propio pueblo. Con lo que caían en un antihistoricismo similar al de que acusaban al derecho natural.

La consecuencia de este historicismo romántico era la negación del derecho natural y un positivismo jurídico *sui generis*: no era la legislación, sino las costumbres y tradiciones de los pueblos, la fuente primaria del derecho, en cuanto que en ellas se manifiesta la conciencia jurídica del mismo. En la práctica, sin embargo, no negaban las normas del derecho natural que veían reflejadas en la tradición histórica.

A este grupo puédese agregar otro célebre jurista alemán de la época: FEDERICO JULIO STAHL (1802-1861), que desde 1840 enseñó en la Universidad de Berlín y fue jefe del partido conservador prusiano. Escribió *La filosofía del derecho en una visión histórica* (2 vols., Heidelberg 1830-37)[47]. Stahl es representante del «teísmo especulativo», en reacción contra las doctrinas jurídicas idealistas. A la vez que investigaba la historia del pensamiento filosófico-jurídico según un nexo orgánico, quiso delinear la doctrina del derecho y del Estado de un modo sistemático y en función de su concepción teísta en el ámbito de la esfera ética. De la relación de Dios con los hombres descienden las relaciones de éstos entre sí, éticas y jurídicas, de

[47] G. MASUR, *F. J. Stahl, Geschichte seines Lebens* (Berlin 1930); O. VOLZ, *Christentum und Positivismus. Die Grundlage der Rechts-und Staatsauffassung F. J. Stahls* (Tubinga 1951).

modo que todo ordenamiento humano tiene su raíz última en Dios. Mas si los principios del derecho están en Dios, las leyes son obra de los hombres, y, por tanto, positivas. Stahl distingue por ello el derecho positivo del derecho justo o racional. Este presenta unos ideales de justicia privados de la necesaria determinación y objetividad, es decir, sin fuerza jurídica coactiva. El derecho positivo es, en cambio, el único que posee la plenitud jurídica y está dotado de absoluta validez. Y puede darse un derecho positivo que no es conforme al ordenamiento divino del mundo. Así inicia Stahl una forma de positivismo jurídico muy difundido en el pensamiento jurídico actual, que no niega el derecho natural, pero lo relega a la esfera ideal del mero «derecho moral», sin validez jurídica vinculante.

CAPITULO VII

Hegel y el idealismo absoluto *

JORGE GUILLERMO FEDERICO HEGEL (1770-1831) representa la culminación del idealismo alemán y es colocado entre los más grandes genios de la filosofía de todos los tiempos. Hemos de situar primero su pensamiento en su *Lebenssitz*, en el contexto de su vivir histórico.

* **Bibliografía:** K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben* (Berlín 1844; es la biografía fundamental); R. HAYM, *Hegel und sein Zeit* (Berlín 1957); K. FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols. (Heidelberg 1901; Tubinga 1965); W. DILTHEY, *Die Jugendsgeschichte Hegels* (Berlín 1905), B. CROCE, *Saggio sullo Hegel* (Bari [2]1913; [5]1965); P. ROQUES, *Hegel. Sa vie et ses oeuvres* (París 1912); H. GLOCKNER, *Hegel* (Stuttgart 1923; 1954); G. MAGGIORE, *Hegel* (Milán 1924); TH. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 vols. (Stuttgart 1929-38); G. DE RUGGIERO, *Hegel* (Bari 1948); A. CRESSON, *Hegel, sa vie, son oeuvre* (París 1949); E. CAIRD, *Hegel* (Londres 1883).

ESTUDIOS: R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols. (Tubinga 1912-24); W. T. STACE, *The Philosophy of Hegel* (Londres 1924; Nueva York 1955); B. HEIMANN, *System und Methode in Hegels Philosophie* (Leipzig 1927); G. R. MURE, *An Introduction to Hegel* (Oxford 1940); E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel* (Florencia 1943); J. HOFMEISTER, *Hölderlin und Hegel* (Tubinga 1931); ID., *Goethe und der deutsche Idealismus, Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie* (Leipzig 1932); J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (París 1946); ID., *Essai sur la logique de Hegel* (París 1953); A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (París [2]1947); G. LASSON, *Was heisst Hegelianismus?* (Berlín 1916); ID., *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie* (Leipzig 1930); ID., *Hegel als Geschichtsphilosoph* (Leipzig 1920); K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart 1950; trad. esp., Buenos Aires 1968); E. GENNARO, *La rivoluzione della dialettica hegeliana* (Roma 1954); B. LAKEBRINK, *Hegel dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (Colonia 1955); H. CAIRNS, *Legal Philosophy from Plato to Hegel* (Baltimore 1949); F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes* (Lovaina 1958); J. N. FINLAY, *Hegel. A Re-Examination* (Londres 1958); W. KAUFMANN, *Hegel*, vers. esp. (Madrid 1968); H. MARCUSE, *Razón y Revolución*, vers. esp. (Madrid 1971); T. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel* (Francfort 1962); F. CHIEREGHIN, *Hegel e la metafisica classica* (Padua 1966); H. RONDET, *Hegelismo e cristianesimo*, trad. ital. (Milán 1967); A. NEGRI, *La presenza di Hegel* (Florencia 1961); W. MOOG., *Hegel und die Hegelsche Schule* (Munich 1930).

G. ASPELIN, *Hegels Tübinger Fragment* (Lund 1933); G. DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico* (Florencia 1929); P. ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel* (Lovaina 1953); H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften* (Tubinga 1907; Francfort 1967); N. NÖEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (París 1945); G. LUKÁCS, *Der junge Hegel* (Berlín 1954); J. SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung* (Francfort 1938); A. MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel* (Urbino 1959); E. SCHMIDT, *Hegels Lehre von Gott* (Gütersloh 1952); C. LA CORTE, *Il primo Hegel* (Florencia 1959); H. A. OGIERMAN, *Hegels Gottesbeweise* (Roma 1948); A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*, 2 vols. (París 1964-68).

H. EBER, *Hegels Ethik in ihrer Entwicklung* (Estrasburgo 1909); A. PHALEN, *Das Erkennt-*

Vida.—Nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770. Su padre era un funcionario de finanzas de la Administración ducal. Su madre murió cuando él tenía quince años. Tuvo una hermana y un hermano, que fue soldado y tomó parte en la campaña de Rusia. El futuro filósofo recibió en natural herencia una inteligencia abierta, un temperamento calmoso y sereno, sumamente recogido, estudioso y apto para la reflexión filosófica, a la vez que observador de las realidades históricas y políticas.

Hizo sus estudios secundarios en el gimnasio de su ciudad natal, donde recibió esmerada educación humanista. Tuvo así una adolescencia nutrida de estudios históricos y literarios. Concibió una gran admiración por la antigüedad clásica, por la literatura y los mitos religiosos helénicos, y se apasionó por obras literarias y filosóficas de la época. En cuanto a su espíritu religioso, Hegel se formó en un ambiente cristiano fuertemente impregnado del racionalismo de la Ilustración. Su padre parece haber sido más bien librepensador. En su familia y en el gimnasio recibió un cristianismo protestante muy amplio, en que el acento era puesto sobre el aspecto racional y moral de la religión, y lo sobrenatural y el misterio eran dejados en penumbra. Pero se interesó muy pronto por los problemas religiosos y de la filosofía bajo el aspecto religioso. Fue también lector asiduo de las gacetas literarias y filosóficas de la época. De su tenacidad en el estudio dan claras muestras la diligencia en hacer extractos de las lecciones principales y el cuidado, rayano en manía, con que guardó estos papeles del gimnasio [1].

...problem in Hegels Philosophie (Upsala 1912); R. W. Wilcocks, *Zur Erkenntnistheorie Hegels* (Halle 1917); W. Purpus(?), *Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie* (Espira 1917); G. Stiehler, *Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes* (Berlín 1964); F. K. Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel* (Colonia 1952); J. B. Baillie, *The Origin and Significance of Hegels Logic* (Londres 1901); G. W. Cunningham, *Thought and Reality in Hegels System* (Nueva York 1910); G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* (Messina 1923); S. Contri, *La genesi fenomenologica della logica hegeliana*, 2 vols. (Bolonia 1937-39); F. Olgiati, *Il panlogismo hegeliano* (Milán 1946); W. R. Boyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik* (Francfort 1955); J. McTaggart, *Studies in the Hegels Dialectic* (Cambridge 1896; Nueva York 1964); Id., *Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge 1910; 1964); N. Merker, *Le origini della logica hegeliana* (Milán 1962); G. Nöel, *La logique de Hegel* (París 1933); L. Pelloux, *La logica di Hegel* (Milán 1938); H. Marcuse, *Ontología de Hegel*, vers. esp. (Barcelona 1970); P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel* (París 1860); J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (París 1929); H. A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel* (Oxford 1921); G. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (París 1964).

O. Vitorino, *Introduçao filosófica a la filosofia do direito de Hegel* (Lisboa 1961); E. Weil, *Hegel et l'État* (París 1950; 1966); F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols. (Oldenburg 1920); E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel* (París 1964); K. Leese, *Die Geschichtephilosophie Hegels* (Berlín 1922); J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (París 1948); S. Vanni-Rovighi, *La concezione hegeliana della storia* (Milán 1942); A. Plebe, *Hegel filosofo della storia* (Turín 1952); J. d'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante* (París 1966); F. Puglisi, *L'estetica di Hegel e i suoi presupposti teoretici* (Milán 1955); J. Kaminsky, *Hegel on Art* (Albany 1962); B. Theyssedre, *L'esthétique de Hegel* (París 1958); N. Merker, *Die Sprache in der Philosophie Hegels* (Berna 1962).

J. Ortega Gasset, *Hegel y América. La filosofía de la historia de Hegel y la historiología* (Madrid 1928); X. Zubiri, *Hegel y el problema metafísico* (1931); R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Estudios sobre la Fenomenología del espíritu de Hegel* (Barcelona 1970); A. Escohotado, *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la Filosofía de la religión en Hegel* (Madrid, R. de Occidente, 1972, con bibliografía); J. M. Artola, *Hegel. La Filosofía como retorno* (Madrid 1972, con bibliografía).

[1] Aunque ahora perdidos, fueron leídos y en gran parte copiados por Rosenkranz y otros biógrafos, y han sido publicados en la colección de *Documentos*, de J. Hoffmeister. Comprenden numerosos extractos de lecciones, un diario personal, otros apuntes de clase y pequeños

A los dieciocho años (otoño de 1788), Hegel comenzó el estudio de teología en el seminario protestante *(Stift)* de Tubinga. El *Stift*, o fundación ducal, antiguo convento de agustinos, era uno de los principales centros espirituales del Wurtemberg, al que acudían jóvenes selectos que conseguían el sostén financiero de las becas ducales. Los becarios tenían acceso a los mejores puestos de la Administración y no debían ejercer obligatoriamente función pastoral. Los seminaristas vivían en el internado y seguían los cursos en la Universidad. Con Hegel ingresó a la vez Hölderlin, y dos años más tarde se les unió Schelling, que era cinco años mayor en edad. Los tres compartieron largo tiempo la misma habitación, y se enlazaron en una amistad estrecha que debía durar bastantes años a través de la correspondencia epistolar.

El ciclo de estudios comprendía dos años de filosofía y tres de teología. La atmósfera general era de una curiosa mezcla de severidad disciplinar dentro del internado y una extraña libertad en materia de ortodoxia. Los profesores rivalizaban en ser de espíritu abierto y estar en la avanzada del progreso. Los mejores entre ellos respiraban el racionalismo de la Ilustración y del kantismo. Tal era el caso de los principales profesores de Hegel: J. F. Flatt y G. C. Storr, que trataban de repensar la teología luterana en función de las exigencias de su tiempo. Los dos eran adversarios de Kant, porque veían que su sistema minaba los cimientos del sobrenaturalismo cristiano. Pero se apoyaban en su doctrina de los postulados de la razón práctica para justificar la posibilidad de la revelación e interpretaban la dogmática en sentido fuertemente racionalizado. Su teología racional y seca será más tarde objeto de repulsa en la crítica epistolar de Hegel y sus amigos.

El joven Hegel recibe la influencia de esa teología ya muy racionalizada y comparte la tendencia de los ilustrados hacia una religión moral y humanitaria. Sus lecturas en el seminario se refieren a este mundo de ideas. Su autor preferido parece que fue Rousseau. Se entusiasmó también con la lectura de Schiller, Herder, Lessing y Mendelssohn, conoció la *Crítica de la religión*, de Fichte, y tal vez la filosofía religiosa de Kant, y estuvo informado de la polémica sobre el panteísmo. Como Kant y los ilustrados, no parece haber sido Hegel un espíritu religioso, sino esencialmente antropocéntrico. Es extraño a la idea de la trascendencia divina y no tiene sentido por las nociones de la adoración, del pecado, de la necesidad de la redención. Como ellos, empieza por insistir en el carácter «supersticioso» de las religiones «positivas». El cristianismo original es identificado con la religión privada e individual, o religión interior de los pietistas, y opuesto a la Iglesia oficial con sus dogmas y su organización exterior obligatoria; sería en el fondo la religión moral de Kant. Con Hölderlin admira el ideal armónico de los griegos, comprendida su religiosidad, pues el único homenaje

trabajos. En ellos defiende la religión sobre la base de las ideas kantianas y ya se muestra crítico de las «supersticiones» de los cristianos. Cuenta que asistió de quince años dos domingos a la misa católica; el sermón le agradó, pero la «llamada misa le disgustó en extremo, como a cualquier hombre sano». Cf. J. Hoffmeister, p.21-22.

agradable a Dios es «una vida noble y bella». Como sus dos amigos, Hegel no se adhirió nunca a la ortodoxia luterana y aun parece que en esta época abandonó *el teísmo* de un Dios personal, sin duda de modo irreversible. Y parece compartir ya entonces lo que de sí le manifestaba algo más tarde Schelling, copiando la frase de Lessing: «Para mí los conceptos ortodoxos sobre la divinidad han cesado de tener curso. Yo no sé otra cosa que el *èn kai pân*» [2]. Es decir, el panteísmo spinozista de los románticos.

En el campo de ideas políticas, Hegel acogió con entusiasmo los acontecimientos de Francia y saludó la revolución como la aurora de los tiempos nuevos, que debía inaugurar un nuevo estilo de cosas. Con sus amigos de Tubinga plantó un árbol de la libertad y fue el orador más fervoroso entre los defensores de los principios revolucionarios de libertad e igualdad [3]. Pero, como los demás filósofos germánicos de la época, Hegel, de temperamento moderado y burgués, reprobó más tarde los excesos de la revolución y fue el ideólogo del Estado nacional prusiano. No por la revolución, sino por una evolución siempre racional y progresiva, creyó que debía implantarse el ideal de la libertad civil.

Terminados los cinco años de estudios filosófico-teológicos en 1793, Hegel renunció a la carrera de pastor y debió de pensar en la enseñanza. Mas como sus amigos y otras figuras de la época, hubo de resignarse a la ingrata tarea de preceptor privado, con que obtener medios de vida, a la vez que aprovechaba el tiempo libre para completar la formación y preparar publicaciones para abrirse camino. Hegel se trasladó a Suiza y se colocó de preceptor en la familia Von Steiger, que pertenecía a la aristocracia de Berna. Los tres años de su estancia en Berna (1793-1796) fueron de intensa actividad. Se empleó en la lectura de obras históricas y en el estudio de problemas políticos. Siguiendo un plan quizá trazado en Tubinga, se dedicó sobre todo a desarrollar la problemática teológica de su pensamiento religioso, en sentido cada vez más crítico y radical. Su doctrina se refleja en varios escritos sobre el cristianismo que dejó inéditos. En ellos aparecen algunos temas fundamentales de su pensamiento, como el de la «positividad», de la «alienación» religiosa y su liberación, el abandono de la idea de un Dios personal, al contacto epistolar con Schelling, la «escisión» y superación de la antítesis, que es el germen de su método dialéctico. Su espíritu extremadamente personal y crítico, que ocultaba bajo un aire exterior de bonhomía, empezó a ejercitarse asimismo en el campo político. La primera publicación de Hegel fue la traducción de una obra del

[2] PAUL ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel* (Lovaina 1953) p.39-43, sobre la base del *Tübinger-Fragment* y otros documentos de este período, publicados por H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften* (Tubinga 1907). Es también la interpretación común sobre el pensamiento religioso del joven Hegel desde W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlín 1905), salvo raras excepciones, como la de TH. HÄRING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (2 vols., Leipzig 1929-1938), que le hace teísta. La carta de Hegel a Schelling y la respuesta de éste de 1795, en P. ALSVELD, o.c., p.79-83, tomadas de J. HOFMEISTER, *Briefe von und an Hegel* (Hamburg 1952) p.20-26. En el cuaderno de autógrafos de Hegel inscribió Hölderlin el *En kai pan* romántico.

[3] Estos y otros detalles en la biografía primera por K. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* (Berlín 1844) p.32ss.

abogado suizo Cart, en que protestaba de la opresión del país de Vaud por los oligarcas de Berna. Nuestro filósofo no ocultaba su aversión al régimen aristocrático del cantón de Berna, así como al despotismo ilustrado de su ducado patrio.

En 1796, Hegel retornó a Francfort como preceptor en la familia de Gogel, rico comerciante. El puesto se lo había procurado su amigo Hölderlin, a quien había escrito comunicándole su estado de crisis y su deseo de nuevos horizontes en la patria. En esta ocupación permaneció otros cuatro años (1796-1800). En dicho período se interesó vivamente por los problemas políticos de la región y nacionales; leía asiduamente los diarios ingleses y escribió extractos de un comentario al *Tratado de economía política*, de J. Stewart, traducido al alemán, que se han perdido. Se conservaron, en cambio, un panfleto titulado «Que los magistrados de Wurtemberg deben ser elegidos por el pueblo» y un amplio trabajo *Sobre la constitución de Alemania*, publicado entre sus obras póstumas. Y a la vez que profundizaba en el estudio de la filosofía idealista tanto de Kant como de Fichte y Schelling, que entonces florecían en Jena, continuó desarrollando su pensamiento teológico, sobre el cual dejó escritos otros dos ensayos y diversos fragmentos. La temática religiosa fue entonces evolucionando hacia las ideas de la vida, de la unidad profunda de la vida finita y la vida infinita, del concepto del amor, en su sentido metafísico y cósmico de corte romántico, y del concepto del espíritu, que pasará a ser categoría fundamental de su sistema. Su concepción monista se ve reforzada bajo la influencia de Hölderlin, con quien mantiene intercambio personal de ideas. El principio *èn kai pân* del panteísmo romántico de éste domina en adelante el pensamiento de Hegel, y a la luz del mismo continúa en dichos escritos su interpretación secularizada y filosófica de numerosos textos bíblicos y dogmas cristianos.

Después de la muerte de su padre, en 1799, que le deja una modesta herencia con alguna independencia económica, Hegel se decide a «entrar en la danza literaria de Jena», como él escribía a Schelling. Apremiado por su amigo, llega en enero de 1801 a esa ciudad, que era todavía centro del pensamiento alemán. Llevaba ya una rica formación filosófica, pues a los seis meses de su estancia publica el ensayo *Diferencia del sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*, primer esbozo de su pensamiento personal, y que le dio a conocer en aquel ambiente, a la vez que preparaba su tesis de habilitación: *De orbitis planetarum*, editada en el mismo año. Entra en seguida en la enseñanza universitaria como docente privado hasta 1805, en que es nombrado profesor extraordinario. Enseñó al lado de Schelling, Krause y Fries, pues Fichte había partido ya a su llegada. Su amistad con Schelling se estrecha aún más desde que en la obra citada se pronuncia en favor de su sistema, que le parece el verdadero y absoluto en cuanto que es subjetivo y objetivo a un mismo tiempo, criticando las posiciones de Kant y de Fichte. En las lecciones de 1803-4 trató de la filosofía de la naturaleza, que estudió por consejo de Schelling. Con él colabora en la

«Revista Crítica de Filosofía» (1802-3), donde aparecen cinco trabajos suyos fundamentales que trazan las líneas básicas de su filosofía y su lógica. El fruto principal de su enseñanza fueron los numerosos apuntes de lecciones que dejó escritos, y que, recogidos en las ediciones póstumas, forman el *Jenenser System*, constituyendo el primer esbozo de su sistema sobre lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, que ha pasado a las obras publicadas. Al final de su estancia en Jena tenía compuesta su primera obra mayor: *Fenomenología del espíritu*, que editó más tarde en Bamberg (1807). Su publicación marcó la ruptura con Schelling a causa de la célebre polémica antirromántica contenida en su prefacio, con el duro ataque a la noción del absoluto de éste, que provocó su resentimiento. Pero señaló también el comienzo de la fama de Hegel, que desde entonces empieza a ser leído en todo el país.

La batalla de Jena (octubre de 1806) y ocupación napoleónica de la ciudad trajo consigo el cierre de la Universidad, y Hegel se vio desposeído de su cátedra[4]. Se trasladó a Bamberg, donde por necesidades de la vida trabajó en la redacción del diario local. De esta labor ingrata pudo evadirse al ser nombrado por su amigo Niethammer, que proyectaba la reforma de los liceos bávaros, director y profesor de filosofía del gimnasio de Nuremberg (1808-1816). A la vez que se dedicaba sin entusiasmo a introducir a sus alumnos en su sistema tan abstracto, apenas comprensible para ellos, prosiguió sus propias reflexiones y elaboración del sistema, redactando y publicando su poderosa obra *Ciencia de la lógica* (2 vols., Nuremberg 1812, 1816). En este tiempo casó con María de Tucher (1811), de noble familia, de la cual tuvo dos hijos.

El mismo año de 1816, en que aparecía el volumen final de dicha obra, recibió invitación para la cátedra de filosofía de Erlangen, Heidelberg y Berlín. Aceptó la de Heidelberg, donde enseñó dos años. Su reputación como filósofo fue creciendo, y comenzó a formarse en torno a él una escuela de discípulos (Hinrichs, Erdmann, Rosenkranz, etc.), que divulgaron sus doctrinas. Allí compuso y publicó su obra más completa: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817), con sus tres famosas partes, que encierran en un todo orgánico cuanto Hegel había pensado y expuesto desde Tubinga.

En 1818 aceptó una nueva invitación para la cátedra de filosofía en Berlín. Sucedió a Fichte en su cátedra y la ocupó hasta su muerte. Durante este período su posición fue sin rival, dominando el mundo filosófico no sólo de Berlín, sino de Alemania entera. Se convirtió en el filósofo oficial del Estado prusiano y casi en dictador de la cultura alemana. En su disertación inaugural proclamó «la afinidad

[4] La entrada de Napoleón en Jena suscitó, no obstante, la admiración de Hegel, que le saludó como espíritu universal a caballo, viendo en él la primera encarnación de su ideal. «He visto al emperador—esta alma del mundo *(Weltseele)*—cabalgar por la ciudad en su visita de reconocimiento. Suscita en verdad un sentimiento maravilloso la vista de tal individuo, que, abstraído en su pensamiento, montado a caballo, abraza el mundo y lo domina» *(Carta a Niethammer*, de 13 oct. 1806, *Werke*, ed. Glockner, XIX p.68). Este entusiasmo lo puso más tarde Hegel en la adhesión que prestó al Estado prusiano, en el que reconoció la encarnación de la razón absoluta.

electiva» entre su sistema y el Estado; y éste aceptó la alianza, interviniendo enérgicamente, bajo el ministerio de Altestein, para proteger su filosofía contra cualquier crítica. El círculo de sus adictos aumentó, llegando a formar una escuela potente con una revista como órgano propio. El mismo Hegel publicó en este período sólo su última gran obra: *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Berlín 1921), dos ediciones con notables adiciones de la *Enciclopedia* (1827, 1830), un artículo y algunas breves críticas. Pero se entregó de lleno a componer los apuntes de sus lecciones universitarias. Estos manuscritos son los que, coleccionados y completados con las notas de sus discípulos, forman las otras notables obras que complementan la *Enciclopedia*, y que se editaron después de su muerte. Hegel murió en la plenitud de sus facultades, al parecer del cólera, el 14 de noviembre de 1831.

En opinión de Hölderlin, Hegel era de talento prosaico y calmoso. En la vida ordinaria no debía de dar impresión de genio exuberante. Tampoco debió de brillar por extraordinaria elocuencia, pues en cualidades de orador y viveza de ingenio era inferior a Schelling. Pero poseía el carácter de un perfecto suavo: lento, tenaz, firme, metódico, caviloso, discursivo, concentrado. Excelente helenista y latinista, iniciado en matemáticas y en ciencias de la naturaleza, conservando hasta una edad avanzada la costumbre de notar los datos de todo género que en sus lecturas aprendía, Hegel puso como base de su filosofía un saber enciclopédico. Hegel es un enciclopedista a la vez que un sistemático; como enciclopedista no quiere dejar perder ninguna realidad positiva, mas como sistemático quiere que la realidad sea enteramente producto del sistema.

Su vida fue tranquila, dedicada por completo al estudio, sólo interrumpido por breves vacaciones. Visitó Países Bajos (1822), Viena (1824), Weimar (1827), donde fue obsequiado por Goethe; París (1827), donde fue recibido por V. Cousin. A su muerte le tributaron honores fúnebres como nunca había tenido un filósofo. En 1912, G. Lasson fundó en Leipzig el *Hegels-Archiv*, encargado de la edición crítica de todos sus escritos, y que en 1961 da lugar a la *Hegels-Studien* (Bonn), con la misión de organizar nueva edición crítica. En 1930 se funda en La Haya una *Hegels-Bund*, y en 1962, la «Asociación internacional para la promoción de la filosofía hegeliana», que organizan congresos bienales.

Obras.—Resumiendo la relación de sus principales escritos, éstos pueden ordenarse así:

Los escritos juveniles, compuestos entre 1793 y 1800, fueron casi todos de naturaleza teológica, con algunos de carácter político, y han quedado inéditos. Del período de Berna y Francfort datan sus ensayos teológicos *Religión del pueblo y cristianismo* (1793), *Vida de Jesús* (1795), *Positividad de la religión cristiana* (dos partes, 1796, 1798-9), *El espíritu del cristianismo y su destino* (1800), con otros diversos *fragmentos, cartas*, etc., que han sido editados por HERMANN NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften* (Tubinga 1907;

Francfort 1967). Otra colección de manuscritos, extractos de lecturas, diario íntimo, la poesía *Eleusis* y escritos políticos (entre los cuales *Sobre la constitución de Alemania)* fue editada por J. HOFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Stuttgart 1936). Del mismo Hofmeister es la edición de la correspondencia: *Briefe von und an Hegel* (Hamburgo 1952), y una colección más completa de fragmentos políticos de G. LASSON: *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Leipzig 1913), todos los cuales han sido incorporados a la edición crítica de *Obras completas.*

Del período de Jena data la primera obra que Hegel publicó, *Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling* (1801), seguida de la tesis de habilitación: *De orbitis planetarum* (1801). Asimismo, las colaboraciones en la «Revista Crítica de Filosofía», de Schelling (1802-3), cuyos títulos son: *Sobre la esencia de la filosofía cristiana; Cómo el común entendimiento toma la filosofía crítica; Relación del escepticismo con la filosofía; Fe y ciencia; Sobre el tratamiento científico del derecho natural.* De este período datan también los manuscritos de lecciones sobre gran parte de la filosofía, publicados recientemente y llamados el *Jenenser System*, que han pasado a la edición crítica de Lasson, formando el volumen 18: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, y volúmenes 19-20: *Jenenser Realphilosophie.* Tales apuntes de Jena constituyen el primer esbozo y preparación de su sistema. Las diferencias son todavía notables. Se admite aun la distinción de lógica y metafísica; la filosofía de la naturaleza, casi por completo delineada, está bajo una mayor influencia de Schelling y su teoría del alma del mundo.

La obra fundamental del final de este período es la *Fenomenología del espíritu*, publicada sólo después de su salida de Jena (Bamberg 1807). Marca uno de los grandes hitos de la producción hegeliana e introduce de lleno en la concepción del sistema.

Del período de Nuremberg dejó Hegel manuscritos de sus cursos, los cuales forman la llamada *Propedéutica filosófica.* Su contenido son grandes retazos de la lógica y de las otras partes de la *Enciclopedia*, incorporados después a estas obras. Publicó entonces su obra mayor y más poderosa: *Ciencia de la lógica (Wissenschaft der Logik*, dos partes, Nuremberg 1812, 1816).

En el período de Heidelberg compuso y publicó bien pronto la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse;* Heildelberg 1817), con sus tres grandes partes, que representa su obra más famosa y la más completa formulación de su sistema. Los hegelianos la llamaron «la biblia del hegelismo». En las sucesivas ediciones de 1827 y 1830, Hegel amplió el texto con diversas observaciones, y los discípulos que prepararon la edición completa de las obras añadieron largas anotaciones *(Zusatz)*, sacadas de los apuntes o lecciones del filósofo. Así quedó el texto definitivo muy ampliado o «la gran *Enciclopedia*», que es la difundida.

Por fin, en el período de Berlín publicó Hegel la llamada *Filosofía del derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Na-*

turrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlín 1821), su obra, bajo ciertos aspectos, más significativa. Pero igualmente notables son los apuntes de sus cursos universitarios, ya que Hegel confiaba poco a la improvisación oral y preparaba cuidadosamente sus lecciones por escrito. Estos cuadernos de apuntes fueron recopilados por los discípulos después de su muerte, que los publicaron en la edición de sus obras completas, constituyendo las lecciones sobre *La filosofía de la historia; La filosofía del arte o estética; Filosofía de la religión; La historia de la filosofía*, y forman una parte importante del *Opus* hegeliano [5].

Formación del sistema

La teología del joven Hegel.—Los escritos de juventud de Hegel, de contenido teológico o político-religioso, han sido objeto de apasionados estudios de los comentaristas modernos desde que fueron «descubiertos» por Dilthey y publicados seguidamente, como se ha dicho [6]. Si bien sus interpretaciones son a veces divergentes, todos destacan la gran importancia que poseen para entender la personalidad del filósofo y el caminar de su pensamiento desde su

[5] EDICIONES DE *Obras completas: Werke, Vollständige Ausgabe*, primera edición conjunta preparada por un grupo de amigos (19 vols., Berlín 1832-45), varias veces reimpresa; *Werke, Jubiläumsausgabe*, editada por H. G. GLOCKNER, 26 vols. (Stuttgart 1927-39; 1963ss; los 20 volúmenes contienen las obras de Hegel de la primera edición; los vols.21-26 comprenden la biografía *Hegel*, de Glockner, y el *Hegel-Lexikon*, del mismo); *Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe*, por G. LASSON y J. HOFMEISTER, 26 vols. (Leipzig 1905ss; el vol.25 incluye los escritos teológicos de juventud, y el 26 las cartas); *Neue Kritisch-historische Ausgabe*, confiada a F. NICOLIN y O. PÖGGELER, que está aún en los primeros volúmenes.

TRADUCCIONES: *Estética*, por H. GINER DE LOS RÍOS (Madrid 1908, Buenos Aires 1946), *Lógica*, trad. de A. M. FABIÉ (Madrid 1872); trad. de A. ZOZAYA, 4 vols. (Madrid 1892-9); *Filosofía del espíritu*, trad. de E. BARRIOBERO HERRÁN, 2 vols. (Madrid 1907; Buenos Aires 1969); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de E. OVEJERO y MAURY, 3 vols. (Madrid 1917-18); *Filosofía de la Historia universal*, trad. de J. GAOS (Buenos Aires 1946; Madrid 1953); *Ciencia de la Lógica*, trad. de A. y R. MONDOLFO (Buenos Aires 1948); *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. ROCES (México 1966); *Introducción a la Historia de la Filosofía*, trad. de E. TERRÓN (Buenos Aires 1936; Madrid 1968); *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, trad. de W. ROCES (México 1955); *Filosofía del Derecho. Introducción de C. Marx*, (Buenos Aires 1955), etc.

[6] W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlín 1905), que introdujo la idea del «panteísmo místico» del joven Fichte; J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (París 1929), ve en la «conciencia infeliz» del joven Hegel la fuente secreta de donde brotó el hegelianismo; T. HÄRING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 vols. (Leipzig 1929, 1938), que concluye en el teísmo de Hegel; J. HYPPOLITE, *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents*: Rev. de Métaph. et Mor. (1935), quien caracteriza a Hegel como un «panenteísta», al igual que T. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I* (Bonn 1933); H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (París 1945), quien introduce el concepto de la «mediación» entre la inmanencia de los griegos y la trascendencia del cristianismo como base de la concepción de Hegel sobre la unión de lo infinito y lo finito y de los hombres entre sí, y cree que el Dios de Hegel sigue siendo personal; A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (París 1947), sostiene, al contrario, el simple ateísmo de Hegel; G. LUKÁCS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Okonomie* (Zurich 1948), que interpreta a Hegel según la tesis marxista y explica su evolución religiosa desde el teísmo al panteísmo y, por fin, al monismo materialista, a la vez que le reprocha sus concesiones a la religiosidad; H. GLOCKNER, *Hegel* II (Stuttgart 1940) explica la génesis del sistema hegeliano como la «trágica» transformación en un panlogismo; PAUL ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel* (Louvain 1953), recoge por fin estas discusiones y analiza con detalle la evolución religiosa de Hegel en todos los textos de su juventud publicados por NOHL Y HOFMEISTER, en los que no encuentra, luego de su pronto abandono de la fe teísta, sino un panteísmo cada vez más acentuado, o la noción de un absoluto impersonal, puesto que el término de *persona* es siempre para él sinónimo de *individuo finito*, recogiendo la herencia de Fichte y Schelling de que toda conciencia es esencialmente *finita*. Cf. p.131.

raíz y fuente teológica hasta la formación de su filosofía. Revelan, en efecto, que la preocupación dominante y reflexiones del joven Hegel se centraron sobre el problema religioso. No se ha de olvidar que su formación universitaria fue de teólogo, y, como sus otros compañeros idealistas, desde la especulación teológica llegó a la construcción del sistema idealista [7].

Esto ocurre con más fuerza aún en el joven Hegel. Habiendo recibido de sus maestros una formación en la teología protestante fuertemente racionalizada, influenciado después por el racionalismo de la Ilustración y de Kant, y sobre todo por los ataques al cristianismo de Lessing, su pensamiento juvenil anduvo obsesionado con los dogmas de la ortodoxia luterana, a la que nunca se ligó, buscando, en continuo batallar con el cristianismo oficial, una interpretación religiosa depurada de acuerdo con la visión racionalista de la época. A través de la reflexión juvenil de *teólogo secularizador* se abrió paso hacia el idealismo del espíritu universal en que transformara su religión primera. Más tarde, Hegel dará a los principales temas cristianos amplia cabida en su filosofía, pero después de haberlos laicizado, reducidos a ser expresiones simbólicas de las verdades filosóficas. Así, su filosofía seguirá siendo teología, en cuanto que el tema básico va a ser el teológico, es decir, el absoluto o Dios y la relación de lo finito a lo infinito. Por otra parte, en esta especulación primera teológica surgen las ideas y temas originales de «escisión», «unificación o conciliación», la tríada dialéctica y hasta «la alienación», religiosa y metafísica, que van a prevalecer en su pensamiento y en la ideología dialéctico-marxista.

En el escrito *Religión del pueblo y cristianismo* plantea ya el problema de esa *Volksreligion*, o religión del pueblo, y sus relaciones con el cristianismo. Hegel adopta el punto de vista comunitario, fiel a las nuevas ideas políticas. La religión no es sólo asunto privado, sino que debe tener un valor educativo; debe hablar a la sensibilidad y fantasía con sus instrucciones, sus ritos, sus doctrinas y su moral para poder cumplir en la vida de un pueblo, en la comunidad nacional, su función educadora. Y se pregunta si el cristianismo oficial responde a este ideal, para, en consecuencia, proceder a su reforma. Pero Hegel sentía una atracción romántica, ya desde su primera formación, por el genio griego, su ideal de armonía y belleza, de felicidad y libertad, su amor a la naturaleza y el arte. Así lo atestigua el *fragmento de Tubinga*, en que expresa su nostalgia por la Grecia antigua, y otros diversos fragmentos. En ella la religión era con propiedad una *Volksreligion*, propia de los pueblos libres, íntimamente ligada al alma sensible y fantasía del pueblo, formando un elemento integral de su cultura. Mas el cristianismo seco y racionalista de la Ilustración, tal como lo habían presentado sus maestros, era una religión «del libro», producto de una raza extraña

[7] Recuérdese sobre ello el texto de NIETZSCHE en *Der Antichrist* I n.10: «Entre los alemanes entiéndese en seguida, si yo digo que la filosofía es heredada por la sangre de teólogos. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo es su pecado original... Basta sólo expresar el término 'Seminario de Tubinga' para entender lo que la filosofía alemana es en el fondo: una teología en trasfondo de astucia».

que no está en armonía con el espíritu germánico. Y así el cristianismo es hostil a la libertad y a la felicidad humanas, a la armonía entre el hombre y la naturaleza, predicando la vida feliz sólo en un mundo trascendente.

El escrito siguiente: *La vida de Jesús*, es el primer trabajo coherente y acabado que dejó Hegel. Es en su estilo una glosa constante de textos evangélicos, en que interpreta libremente las palabras de Jesús según su nueva concepción de una religión moralista y kantiana. Hegel había pasado en Berna a la influencia de Kant, y quería suplir el ideal del espíritu griego con la profundidad moral de la religión ética kantiana, libre de la carga de los dogmas y de la letra bíblica. La persona de Cristo ha perdido toda trascendencia. Los hechos milagrosos son pasados en silencio o interpretados en sentido natural, incluso «la llamada resurrección» *(die sogennante Auferstehung)*. Jesús aparece como una personificación del ideal de la virtud, como un predicador de la religión de la razón, en lucha con la religiosidad judía, fundada sobre la obediencia a una legislación exterior recibida por revelación. En este sentido, Hegel escribe una vida de Jesús «expurgada», una especie de «cuarto evangelio» en que, a propósito de los pasajes del Evangelio, pone en labios de Jesús discursos de un expositor de la ética kantiana. Así, cuando Pedro le hace notar: «Sabes que hemos dejado todo... para consagrarnos enteramente al servicio de la moralidad», Cristo responde: «Por todo lo que habéis abandonado, la conciencia de haber vivido únicamente por el deber constituye una compensación sobreabundante en esta vida y en la eternidad» [8]. De igual suerte «glosa» libremente el discurso de la cena, transformado en otro a tono con las necesidades de la nueva «religión popular». He aquí una muestra: «No os turbéis con la idea de que vais a separaros de mí. Honrad el espíritu que habita en vosotros. Es el que os hará conocer la voluntad de la divinidad. Os enseñará que estáis emparentados con la divinidad, sois de su raza... Ahora vosotros habéis llegado a ser hombres; debéis seguir teniendo confianza en vosotros mismos y no permitir que otros os conduzcan. Cuando yo no esté en medio de vosotros, vuestra moralidad desarrollada será vuestro guía... El espíritu santo de la virtud os preservará de todo falso paso...» Y en la «oración sacerdotal» proclama Jesús: «Padre, ha llegado la hora de manifestar en toda su dignidad el espíritu cuyo origen es vuestra infinitud y de retornar a vos. El destino de este espíritu es la eternidad y la elevación sobre todo lo que tiene comienzo y fin, sobre todo lo finito...» [9]

En el mismo sentido sigue transformando Hegel las palabras y la imagen del Jesús presentado por el texto evangélico. Es claro que está lejos de considerar como histórico todo lo que los evangelios han relatado sobre el Maestro. Jesús, a su entender, ha sido un hombre con una misión sublime. No ha tenido la pretensión de ser la segunda persona de la Trinidad, encarnada para redimir al

[8] En H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften* p.113-114. Cf. P. ASVELD, o.c., p.57.
[9] En H. NOHL, o.c., p.125-27.

mundo; ni ha tenido la intención de vincular la salvación a la fe en su persona, ni fundar una religión que se impusiera a todos con dogmas revelados o ritos mágicos. Si ha insistido Cristo en su misión personal y se ha presentado como mensajero de Dios, fue forzado a ello, porque los judíos estaban habituados a pensar las doctrinas religiosas como viniendo de una fuente divina.

En el otro escrito: *La positividad de la religión cristiana*, plantea este problema de la «positividad» del cristianismo, de su transformación en religión positiva y organización eclesiástica. Jesús había sido un sabio, como Sócrates; un maestro que enseñaba una religión puramente moral, basada no en la obligación de ciertas prácticas externas, sino «en la virtud personal y libre». Fueron sus discípulos los que deificaron al maestro y transformaron su doctrina en una fe de autoridad, en un sistema eclesiástico y dogmático, en religión positiva. El maestro se vio ya obligado, para defender su seguridad y su vida contra las persecuciones de los judíos, a dar preponderancia en la predicación a su persona, como portador de un mensaje divino. Los apóstoles, dada su humildad y prejuicios judíos, prestaron adhesión ciega a la persona del Maestro, como al Mesías esperado, como a un absoluto exterior, sin elevarse a la conquista personal de la libertad y la religión de la virtud. Toda su fidelidad se limitó a comprender y conservar sus discursos, a propagar su doctrina sin añadir nada. Los milagros, que ellos creyeron verdaderos, contribuyeron a hacer de la doctrina de Cristo, aun de su moral, una religión de autoridad. No obraron así los discípulos de Sócrates, que aceptaron su filosofía y la desarrollaron libremente, sin consagrarse enteramente a su persona. El hecho de que Jesús limitara a doce el número de sus amigos íntimos y que ellos creyeran haber recibido plenos poderes para propagar la verdad—todo el mundo tiene plenos poderes para propagar la virtud y el reino de Dios sobre la tierra—fue fatal para el futuro de su religión de virtud. El ejercicio del poder fue el origen de la organización estatal del cristianismo, de los concilios, que decidían por mayoría de votos lo que es verdad y error e imponían al mundo sus decretos como normas de verdad. Así, por una serie de circunstancias que nada tienen que ver con la providencia especial de Dios, el c istianismo se hizo predominante en los Estados de Europa. Y fue t nbién principio de alienación de sus miembros.

El tema de la *alienación del hombre (Veräusserung, Entfremdung)* había surgido ya en anteriores fragmentos, y Hegel lo describía con gran viveza. Aparece con la disgregación del mundo antiguo, cuando las masas, perdida la armonía y valor cívico de la sociedad greco-romana y sumidas en un estado de postración y de oposición, buscaban compensación de su miseria en el apoyo externo de hombres superiores, en los consuelos del más allá. Un pueblo así, incapaz de construir la vida moral por sí mismo, tiene necesidad de signos y milagros, de recibir de la divinidad la seguridad de la vida futura, de poner su fe en una persona (Cristo) que le sirva de modelo, de objeto de su admiración. He ahí por qué el cristianismo

fue acogido sin reservas en la época de desaparición de la virtud cívica de los romanos y el declive de su grandeza exterior. Mas en la época actual, en que las ideas morales encuentran de nuevo lugar en el hombre, todo el mecanismo de consideraciones consoladoras en que las almas débiles han encontrado su fuerza y en que la virtud suprema era la humildad, se hace cada vez más superfluo [10].

De igual suerte, dicha *alienación religiosa* es presentada también como alienación humana. Al entrar en la sociedad cristiana, el individuo abandonaba el derecho de determinar por sí lo que es verdadero, bueno y justo, y asumía el deber de aceptar lo que era impuesto por fe, aun en contradicción con su razón. De este modo alienaba su libertad de pensamiento y hasta su entera personalidad. Esto ha sido lamentable para la educación de la raza humana y ha ido matando toda libertad de la voluntad y de la razón. La religión positiva fija así la ley moral desde fuera, con carácter obligatorio, fundada en la autoridad de Jesús: «Mas si es contrario a los derechos de la razón... someterse a un tal código venido de fuera, todo el imperio ejercido por la Iglesia es injusto. Ningún hombre puede renunciar al derecho de darse a sí mismo su ley y de no dar cuenta de su observancia más que a sí, ya que por esta alienación *(Veräusserung)* cesaría de ser hombre. ¿Podría el Estado impedir al hombre alienarse así? No, pues no es su cometido; sería forzar al hombre a ser hombre, y esto es violencia» [11].

En el escrito *El espíritu del cristianismo y su destino* y en otros numerosos fragmentos de la época de Francfort, volvió Hegel con insistencia al tema de la alienación, glosándolo y radicalizándolo de varios modos en sus ataques al cristianismo. La alienación es noción sinónima a situación de esclavitud y de opresión, que viene contrapuesta al estilo de vida de la libertad. Y se aplica no sólo a la persona de Cristo, sino también al concepto mismo de Dios. Es alienación no sólo religiosa, sino también *metafísica*, a la vez que moral y política, o de todo el hombre [12].

Hegel intenta caracterizar con ello la concepción del judaísmo, y después del cristianismo, sobre la trascendencia absoluta de Dios con respecto al mundo. Los judíos contemplaban a Dios como el ser completamente extraño *(fremd)*, separado; la naturaleza y el hombre no tienen alguna participación en la realidad divina. Hegel prodiga el término *fremd* (de donde *entfremdung* = alienación) para caracterizar el pensamiento judío acerca de las relaciones de Dios con el mundo. Como los pueblos infelices y oprimidos, los judíos consideraban a Dios como el objeto *extraño*, alejado, inaccesible. El relato de la creación presenta ya esta oposición entre el Dios omnipotente y la producción de los seres fuera de sí, como cosas extrañas. Dios es el dominador poderoso, de quien el hombre todo

[10] En H. NOHL, o.c., p.70-71.

[11] *Positividad de la religión cristiana*, en NOHL, o.c., p.212-213.

[12] P. ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, cit., quien, a tenor del subtítulo, presenta esta teología juvenil de Hegel bajo dicha antítesis de libertad y alienación, y designa como *alienación metafísica* la que sostiene Hegel en su batallar panteísta-idealista contra la trascendencia de Dios.

lo ha recibido; por eso la creatura se siente en dependencia completa de un creador absolutamente alejado, de cuya gratuita donación recibe su existencia, sin que se establezca alguna comunidad de vida entre lo divino y lo humano.

Otras veces describe Hegel esta noción judía del Dios trascendente por el término del *Dios objeto*, entendido el objeto como algo totalmente separado. El Dios de Abrahán, en quien el patriarca confía para la realización de un futuro estable y feliz para su descendencia, es un puro *Objeto separado*, el gran *Objeto*. Y el principio de la ley mosaica es este «Objeto infinito, invisible».

Por ello pasó también Hegel a caracterizar la concepción religiosa judeo-cristiana por la famosa relación de *señor-esclavo*. El Dios trascendente de los judíos y de la ortodoxia cristiana es el Señor y dominador *(Herr)*; el hombre es el esclavo *(Knecht, Sklave)*, puesto, en total dependencia y pasividad, bajo el yugo de su señor. Tal concepción responde a la «mentalidad de esclavos» propia del pueblo judío, y que ha pasado en sus principales componentes, a pesar de los esfuerzos de Jesús, al cristianismo [13]. Pero en el fondo de esta mentalidad de esclavos hay un gran egoísmo; la seguridad, la satisfacción de la felicidad personal, son su verdadero absoluto. El otro componente de la mentalidad de esclavos es un pesimismo general, el sentimiento de la propia nada, de la debilidad humanas. Los hombres se sienten aislados, en un mundo hostil, incapaces de realizar los valores divinos en una vida social armoniosa, en unión con los demás seres. Entonces sitúan lo eterno, lo divino, enteramente fuera del hombre, enajenando así la fuerza y dignidad humanas.

La teoría de la *alienación* es aplicada asimismo al campo moral. También aquí la crítica despiadada se dirige contra el legalismo del pueblo judío y el moralismo cristiano, que sitúan al hombre en condición de esclavitud moral, en dependencia absoluta de un Dios dominador. La ley es simple expresión de la voluntad de Dios. Cuando el hombre quebranta la ley divina, cuando tiene sus conatos de independencia y dignidad personal, Dios se irrita. Y el hombre debe someterse a los castigos impuestos por la transgresión de la ley para reconciliarse con Dios, reconociendo sus fallos y sometiéndose de nuevo al yugo que ha querido sacudir. Hegel se indigna contra los ejemplos de Abrahán, de Moisés y su legislación, que han acentuado la nada de los judíos delante de Dios. De igual suerte, los cristianos deben mendigar, con miedo y temblor, el favor y la

[13] En su manera de tratar la doctrina de Cristo, Hegel sigue en lo esencial el esquema heredado de la Reforma y seguido por la Ilustración: se critica el cristianismo existente, pero se tiene cuidado de no tocar a su fundador, a quien se atribuyen las propias teorías; luego se explica cómo el cristianismo ha perdido su propia originalidad. No obstante, Hegel no vacila en tocar la persona de Cristo, de insertarlo en el flujo de la historia y subrayar en ella las limitaciones y el destino *(das Schicksal)* que lo envuelve y arrastra. Cf. P. Asveld, o.c., p.152. Más recientemente, Walter Kaufmann *(Hegel*; vers. esp. [Madrid 1968] 62ss) ha notado que Hegel es más radical que todos los precedentes (Lessing, Herder, Kant, Goethe, Schiller) en enjuiciar y criticar el cristianismo y a Cristo mismo. La imagen de Jesús es en Hegel menos atractiva aun que la dibujada por Strauss o por Nietzsche en *El Anticristo*. Se ridiculiza su doctrina y se da la razón muchas veces a los puntos de vista de sus contrarios. Incluso humanamente, Jesús es presentado como inferior a Sócrates.

gracia de un *poder* exterior, para obtener la reconciliación. Esta exterioridad de la moral cristiana, por la que todo el contenido de la acción es determinado por Dios, como expresión de su voluntad, y al hombre no le toca sino obedecer, es considerada por Hegel como inmoral. Pero también adopta una actitud crítica contra el moralismo de Kant, a quien primero había seguido en su oposición a la heteronomía cristiana. Su moral del deber y de la autonomía de la voluntad entraña un nuevo dualismo y desgarro del hombre, nueva forma de esclavitud de lo individual (nuestro yo empírico, con sus impulsos sensibles, incluido el amor) bajo la dominación de la razón. En el pensamiento de Hegel, no se trata de someter lo particular a lo universal, sino de elevar lo particular a la altura de lo universal, la sensibilidad a la altura de la razón. El hombre virtuoso no conoce psicológicamente una ley y un imperativo exteriores a sí, sino que obra espontáneamente, siguiendo los impulsos de su naturaleza sana. De nuevo vuelve Hegel al humanismo pagano, al ideal moral de una humanidad armoniosa y fuerte, esta vez bajo la influencia reciente de Schiller [14]. La naturaleza sensible o fenoménica debe obrar en armonía con la naturaleza racional del yo absoluto, sin la presión exterior de la ley. Hegel es enemigo del carácter universal de las leyes kantianas, de toda moral preestablecida que contenga reglas de obrar para todas las circunstancias, que condenarían al hombre a obrar siempre «en universal».

En la segunda parte del escrito anterior sobre *El espíritu del cristianismo y su destino* [15] y en otros diversos papeles y notas del período de Francfort (entre los que destaca el llamado por H. Nohl *Fragmento del sistema* [*Systemfragment*]), aparece una nueva fase en el pensamiento teológico-filosófico del joven Hegel. Se halla ya bajo la influencia neta de Fichte y Schelling, que le orientan más claramente hacia el panteísmo. Y bajo esta mentalidad prosigue interpretando, como teólogo secularizado, los dogmas cristianos, sobre todo los textos bíblicos sobre la persona de Jesús, como símbolos de su pensar filosófico. El carácter fundamental de la realidad la sitúa ahora en la noción de *vida*. La vida es lo infinito, la totalidad divina que lo abarca todo, el *èn kaì pân* de los románticos, lo que más tarde llamará *idea:* lo ideal, que se ha manifestado en la realidad; la unidad, que se ha realizado en lo múltiple, sin derramarse ni dividirse. Se presenta en seguida el tema habitual de la oposición entre lo finito y lo infinito, de la unidad y multiplicidad y de la reintegración de los seres múltiples en la unidad. El movimiento de la vida aparece a nosotros como una infinita y organizada multipli-

[14] La obra de Schiller es *Cartas sobre la educación estética del hombre*, que apareció en 1795 y a la que dedicó palabras de gran admiración.

[15] Dos trozos o esbozos de esta segunda parte se titulan *La religión y el destino de Jesús* y *El espíritu y el destino de la comunidad cristiana primitiva*, publicados en Nohl, o.c., p.302-342. *El Systemfragment*, también en Nohl, p.343-351, reproducido en Glockner, *Werke, Jubiläumsausgabe* I p.44ss. En el famoso poema *Eleusis*, último papel de la época de Berna y dirigido a Hölderlin, expresaba ya su concepción de lo que ha llamado Dilthey *panteísmo místico*, junto con la exaltación del ideal pagano a través de una descripción entusiasta del misterio de Eleusis: los dioses griegos, al igual que más tarde los dogmas cristianos, son expresiones simbólicas de lo eterno y su caminar en el mundo.

dad de individuos finitos, esto es, como naturaleza. El uno, o el todo, se pluraliza o concretiza en una serie de *modos* o *formas (Gestalten)*, en las cuales vive la vida misma que es el todo; como los árabes hablan de «un hijo de la tribu de Koresch», expresión para designar que este individuo no es una parte del todo, sino que la tribu entera vive en cada árabe, o el árbol entero en cada brazo. Pero los seres individuales de la naturaleza organizada son transitorios y perecederos. El pensamiento, que es en sí una forma de vida, piensa la unidad de las cosas como un infinito, como vida creadora libre de la mortalidad que afecta a los individuos. Y esta vida creadora, concebida como engendrando lo múltiple, es llamada Dios; y debe ser concebida como Espíritu *(Geist)*, pues no es un vínculo externo entre las cosas, ni un concepto abstracto de la vida, o abstracto universal. La unidad infinita abarca y unifica todas las cosas dentro de sí sin aniquilarlas; es la unidad viviente de lo múltiple.

Todo este fondo ideológico de línea panteísta es el que Hegel quiere «descubrir» en su exégesis «libre» de la Escritura. Un espécimen aparece ya en su explicación de la Trinidad. La fórmula trinitaria simboliza, según Hegel, el ciclo de la vida humana. El Padre designa la totalidad divina, o, en términos humanos, la vida del niño en unión inconsciente y no desplegada con el todo; el Hijo designa el hombre ordinario, que se desenvuelve en un estado de separación o exilio en su yo finito y dentro del mundo de las determinaciones; el Espíritu Santo señala el estado del hombre que ha superado el estado de alienación y operado un retorno consciente a la totalidad divina. Este restablecimiento de la unidad es *en espíritu y en vida*, no en el concepto o en obediencia a la ley de un Dios separado [16]. El dogma de la Trinidad sirve, pues, a Hegel como paradigma de los tres momentos de su dialéctica; es decir, su concepción de la realidad una *(das Einige)*, las realidades separadas *(die Getrennten)* y la realidad de nuevo unificada *(das Wiedervereinigte)*. Y de la misma fuente bíblica ha tomado sobre todo su temática del espíritu, de la vida del espíritu o el infinito como espíritu, que será central en su filosofía.

Más aún trató Hegel de dar expresión a su concepto panteísta de la totalidad divina como vida y de la unificación de lo múltiple en el uno infinito, con su interpretación de la *persona de Jesús* y su *doctrina del amor*. A la idea que los judíos se hacían de Dios tras-

[16] *El espíritu del cristianismo y su destino*, en Nohl, p.318· «El cumplimiento de la fe, el retorno a la Divinidad, de donde el hombre ha nacido, termina el ciclo de su desenvolvimiento. Todo vive en la Divinidad, todos los vivientes son sus hijos. Mas el hijo lleva en sí el acuerdo con la armonía del todo intacto y no desarrollado. Comienza por creer en dioses exteriores a él por el miedo, hasta que, actuando siempre y operando reconciliaciones nuevas, llegue al fin, de reconciliación en reconciliación, a la armonía original, pero desarrollada esta vez, producida por él mismo... Al presente, el espíritu de Dios está en él. El hombre sale de sus límites, sublima su modo de ser particular y restablece el todo. ¡Dios, el Hijo, el Espíritu! Enseñad a todas las naciones—tales son las últimas palabras de Jesús transfigurado, Mt 28,10—, sumergiéndolas en las relaciones de la Divinidad: en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo... Llenadles de la relación del uno *(des Einigen)*, de la modificación y separación *(der Modifikation, Trennung)* y de la reconciliación *(Wiedereinigung)* en la vida y en el espíritu (no en el concepto)».

cendente: un Dios por encima de todo, fuera de todo, casi *contrario* a lo finito, Jesús opone la relación de Dios con los hombres concebida como la de un padre con sus hijos. El mismo se ha llamado *hijo de Dios* para distinguirse de sí mismo considerado como «hijo del hombre». Puesto que la divinidad es una «naturaleza o esencia única», la expresión feliz de «hijo de Dios» significa un «modo de lo divino» *(Modifikation des Göttlichen)*, una parte de la totalidad divina, puesto que padre e hijo son dos modos de la misma vida numérica, como los árabes llaman «el hijo de la tribu» al que es no una parte exterior, sino en cierto modo la tribu entera [17]. Y Jesús es, por otra parte, hijo del hombre. Es el misterio de la conexión de lo infinito y lo finito en el hombre, que es el misterio mismo de la vida. Cristo ha tenido, pues, clara *conciencia de sí* como unidad de lo divino y lo humano, ha tenido el sentimiento pleno de la vida como la totalidad divina. Los judíos se mostraban lógicos al negar la divinidad de Jesús y acusarle de blasfemia porque se dijo *uno* con el Padre, pues concebían el hombre y Dios como dos sustancias o personas absolutamente distintas. De igual modo, el cristianismo ha falseado esta unión, representando lo divino como de naturaleza esencialmente trascendente a lo humano. Pero Hegel rechaza esta heterogeneidad entre lo divino y lo humano. Cristo, según él, es verdaderamente hijo de Dios *en su naturaleza humana*. Jesús mismo, añade, aleja toda idea «de una diferencia esencial» entre él y aquellos en quienes la fe en él ha llegado a su perfección. Si ha hablado, para oponerse a los judíos, como una persona eminente, mas con respecto a sus amigos no ha querido oír hablar de *personalidad, individualidad* divina, ni ha pretendido ser un *Dios personal* [18].

Aparece así lo que debía ser el tema de toda la filosofía hegeliana: la unidad de Dios y del hombre en la totalidad, que es la vida o espíritu absoluto. Esta unidad de lo divino y humano no se ha realizado solamente en la persona de Jesús, sino que se realiza en el hombre que se eleva a la religión de Jesús, esto es, al *amor*. El joven Hegel da al amor un sentido metafísico. El amor es la plenitud de la vida, de su unidad profunda, que deviene consciente en el hombre. Dios es, según la Biblia, amor, y el amor es Dios. No hay otra divinidad más que el amor; sólo el que no ama debe considerar la divinidad como situada fuera de él, a manera de una idea. Por eso ha definido el amor como *el sentimiento de la unidad profunda de la vida* [19]. El amor es la vida misma de Dios en el hombre y en la

[17] *El espíritu del cristianismo y su destino*, en NOHL, o.c., p.306-309. Hegel retorna, pues, en esta especulación a la teoría medieval del realismo absoluto de los universales.

[18] Ibid., en NOHL, o.c., p.311-12.315. Es obvio que tal concepción hegeliana de la divinidad de Cristo difiere radicalmente de la dogmática cristiana.

[19] Ibid., en NOHL, o.c., p.321: «El desarrollo de lo divino en los hombres, la relación en la que entran con Dios de ser sus hijos por la plenitud del Espíritu Santo, de vivir en la armonía de su esencia total; una armonía en la cual ... el mismo Espíritu viviente vivifica todos los seres, los cuales ya no son iguales, sino unidos; no forman una congregación, sino una comunidad, pues ellos no se unifican en un concepto ... sino por la vida, por el amor; esta armonía viviente de los hombres, su comunidad en Dios, es lo que llama Jesús el reino de Dios. El lenguaje judío le dio este término de reino, que expresa algo heterogéneo en la unificación divina de los hombres, ya que designa la unidad mediante un Señor, por el poder de un extraño ... En el reino de Dios, lo comunitario, el que todos sean vivientes en Dios, no es comunidad en un concepto, sino *amor*..., *ese sentimiento de la unidad de la vida*».

comunidad humana, porque unifica a Dios y a los hombres en el reino de Dios. Lo que hay de común en los miembros del reino es que son todos vivientes en Dios. Y esta vida común no es la comunidad del concepto, sino el amor. En el mismo sentido, Hegel interpreta el precepto del amor criticando la exégesis que había hecho Kant del mismo: «Es una injuria al amor hacer de él un mandato...; el amor mismo no expresa ningún deber... Amar a Dios es sentirse en el todo de la vida sin límites, en el infinito; en este sentimiento de la armonía no hay ninguna universalidad...; y 'ama al prójimo como a ti mismo' no significa amarle tanto como a sí mismo, porque amarse a sí mismo es una palabra sin sentido, sino amarle como a aquel que eres tú, un sentimiento de la vida igual, ni más fuerte ni más débil» [20].

Hegel incorpora asimismo a esta concepción vitalista del absoluto, cuya manifestación es el sentimiento del amor, la doctrina religiosa de la culpa, el castigo y la reconciliación o perdón, tomando de ello ocasión para la formulación reiterativa de su dialéctica del proceso triádico. La culpa y el castigo no han de interpretarse según la ley del talión o la retribución en justicia, porque el criminal no puede reconciliarse con las leyes, y el acto culpable es eterno e imborrable. No hay leyes impuestas al hombre desde fuera, sino hay simplemente la vida, de la cual participamos. Pecar es herir, lesionar la vida; y ésta se defiende, se hace enemiga. Ahí está el sentido del castigo; el hombre se ha creado un destino *(Schicksal)*, como si dijeramos una mala suerte. «El delincuente ha creído lesionar una vida extraña, cuando en realidad destroza la propia vida, ya que la vida no es diversa de la vida, sino es la vida en la divinidad única». El castigo o la inquietud de conciencia dan al malhechor el sentimiento de haber maltratado la vida y hace nacer en él un deseo violento de retornar a ella. La reconciliación se opera por el amor, por el cual la vida reencuentra su unidad armoniosa. El amor supera las oposiciones, y así la vida recorre su ciclo de formación en sucesivas reconciliaciones de las varias oposiciones o disgregaciones de nuevo reconciliadas *(vereinigt)*. En el amor, lo que estaba separado subsiste; mas no como separado *(als Getrenntes)*, sino como armoniosamente unido *(als Einiges)*. Se cumple siempre, en el circuito del amor, el proceso vital triádico, equivalente a la *deducción* hegeliana posterior: la realidad una *(das Einige)*, las realidades separadas *(die Getrennte)*, la realidad de nuevo reconciliada *(das Wiedervereinigte)* [21].

Otra característica, por fin, de esta teología del joven Hegel es que en ella *subordina la filosofía a la religión*. Es por el amor como el hombre se eleva al nivel del absoluto, y así el amor corresponde, en el Hegel de los escritos de Francfort, a la intuición intelectual de Schelling. La filosofía pertenece al dominio de la reflexión. Su función es desvelar en todo ser finito su finitud y exigir por la voz de la razón que su inacabamiento sea completado; de tomar conciencia de los errores a que se expone con su concepto de lo infinito.

[20] Ibid., en NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, cit., p.296.
[21] *Esbozo* n.10, *sobre el amor*, en NOHL, o.c., p.378-379.

Pero el pensamiento conceptual no puede resolver la antítesis entre lo finito y lo infinito, ni restablecer la unificación de la multiplicidad en el uno infinito sin disolución de lo múltiple. Esto sólo puede realizarse en el movimiento de la vida, que es elevación de lo finito a la vida infinita. Y este proceso vital es religión. Siendo vida, la religión trasciende de una manera diferente el carácter limitado de lo finito. El viviente puede, en efecto, superar sus diferencias o sus aspectos de parte por un movimiento vertical, o mejor, en profundidad, que se eleve, ahondando, hasta la vida infinita. La vida religiosa, que es la vida del amor, realiza la exigencia que la filosofía pone de reconciliación de las oposiciones. La religión reconcilia la reflexión y el amor uniéndolos en el pensamiento. «El religioso es, pues, el *pleróma* del amor, reflexión y amor reunidos... Pensar la vida pura: he ahí su tarea» [22]. Sobre el plano teórico, la teodicea y la dogmática cristianas son una objetivación o conceptualización de la vida pura y sus relaciones con lo finito. Y la religión cristiana, con sus componentes cultuales, constituye la expresión sensible de la vida infinita y de la conciencia que esta vida toma en el hombre; todos ellos objetivan y cristalizan el amor, que permanece en su ideal, en Dios, en medio de las desuniones y luchas de los hombres.

De la teología al sistema filosófico.—Terminando el período de Francfort, el joven Hegel no permaneció más tiempo en este clima de especulación teológica. Después de haber sentado que la síntesis de lo finito y lo infinito debe ser vivida sólo como Cristo la vivió, en la vida del amor; que el órgano de la elevación de lo finito al infinito es, por tanto, la vida del amor o la vida religiosa, no la reflexión, siente la necesidad de que la filosofía intente comprender cómo la religión realiza esta exigencia. Por ello Hegel trata en seguida de realizar por la reflexión lo que antes había declarado imposible. Para esta tarea reclama él una nueva lógica que sea capaz de seguir el movimiento de la vida y no conduzca a conceptos puestos en irremediable oposición. La adopción de este nuevo sistema lógico marca *la transición* del Hegel teólogo al filósofo, y, a la vez, de la afirmación de la religión como valor supremo a la otra de que la filosofía es la suprema verdad. Ya en uno de los primeros artículos de Jena: *Fe y saber*, polemiza con Kant, Jacobi y Fichte, que conciben la fe como algo irracional, pero sitúa como supremo el *saber absoluto* de la filosofía. El problema sigue siendo el mismo: el teológico del infinito como totalidad de la vida, pero la respuesta ya se demanda al saber filosófico.

El escrito *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling* (1801) señala la trasición clara al Hegel filósofo. Su convicción es ya clara de que no es la religión, sino la filosofía, la que debe ser la expresión más alta del absoluto. El propósito de la obra es doble: quiere mostrar, primero, que ambos sistemas idealistas son diferentes y que el sistema de Schelling representa un avance respecto del de Fichte; pero a la vez la discusión intenta presentar

[22] *El espíritu del cristianismo y su destino*, en NOHL, p.302.

la necesidad de una ciencia absoluta que sea el autoconocimiento de la razón absoluta, esto es, de la realidad infinita. «Debe surgir la necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia». La actitud de Hegel, si bien más acorde con el pensamiento de Schelling, es también veladamente crítica respecto de él, en búsqueda de su propio sistema. «Lo absoluto debe ser construido por la conciencia; tal es la tarea de la filosofía» [23].

El fundamental propósito de la filosofía, sostiene, es superar las oposiciones y divisiones. En la experiencia, la razón encuentra diferencias, contradicciones aparentes, que trata de superar, para restablecer la armonía, construyendo una síntesis unificada. La misma división y oposiciones presentan las diferentes culturas y los sistemas de pensamiento. El mismo sistema de Kant se debate con el dualismo irreconciliable de las oposiciones entre fenómeno y noúmeno, sensibilidad y razón, etc. Por eso, Hegel está en pleno acuerdo con la eliminación que hace Fichte de una incognoscible cosa en sí, y considera su sistema como un importante ensayo de genuino filosofar, pues ha puesto el principio absoluto de la filosofía en la identidad del sujeto y objeto que la trascendental intuición refleja [24]. Pero Fichte se mantiene en el plano de la reflexión del entendimiento puro, el cual fija las oposiciones. La labor de la filosofía es superar esas rígidas oposiciones, y Fichte no logró suprimir la finitud y la oposición. En la deducción teórica de la conciencia es sólo la idea del mundo objetivo lo que es deducido, no el mundo mismo. Así se queda en la simple subjetividad. Y en la deducción práctica es presentado un mundo real, pero la naturaleza es sólo puesta como lo opuesto al yo, y el dualismo sigue sin resolverse.

Con el sistema de Schelling, la situación es diferente, ya que «el principio de identidad es el principio absoluto de *todo* su sistema. Filosofía y sistema coinciden; la identidad no es disuelta en sus partes, y mucho menos en su resultado» [25]. Es decir, Schelling parte del absoluto como identidad de lo subjetivo y objetivo, y esta identidad es mantenida a través de todo el sistema. En la filosofía natural, Schelling muestra que la naturaleza no es simplemente lo opuesto a lo ideal, sino que, aun siendo real, es a la vez plenamente ideal; es el espíritu visible. Y en el sistema de la filosofía trascendental muestra cómo la subjetividad se objetiva a sí misma, y es a la vez real cómo la realidad natural se idealiza. Se mantiene, pues, fiel a su principio. La naturaleza es un sujeto-objeto, y el yo también. Cada uno de los términos contiene el principio.

Hegel expresa su concordancia con la doctrina de Schelling en una cierta extensión. Pero las divergencias son aún mayores. Mas

[23] *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y Schelling*, *Werke*, ed. H. GLOCKNER, I p.44-50.

[24] Ibid., p.143: «El principio absoluto, la única real fundamentación y firme punto de apoyo de la filosofía, es, en la filosofía de Fichte como en la de Schelling, la intuición intelectual o, en el lenguaje de la reflexión, la identidad de sujeto y objeto. En la ciencia, esta intuición deviene objeto de la reflexión, y la reflexión filosófica es así su propia intuición trascendental, que se hace a sí mismo su propio objeto y es uno con él. De ahí que sea especulación. La filosofía de Fichte es, por ello, un genuino objeto de especulación».

[25] Ibid., p.122.

el escrito sólo trata de probar la superioridad del sistema de Schelling sobre el de Fichte, por lo que sólo veladamente delata estas diferencias.

En las lecciones de Jena, o el llamado *Jenenser System*, Hegel revela ya claramente la independencia de su pensamiento. A sus maestros opone que si lo infinito y lo finito son contrapuestos uno al otro, no puede haber paso del uno al otro. La síntesis es imposible. Pero lo finito no puede ser pensado sin pensar el infinito, porque no es un concepto aislado y con contenido propio. Lo finito, en el lenguaje de Hegel, es afectado de negación; pero no es simple negación, puesto que es limitado por otro que no es él. De aquí que debamos negar la negación y afirmar que lo finito es más que finito; es decir, que es un momento en la vida del infinito. De ahí se sigue que construir la vida del absoluto o infinito es construirlo en y mediante lo finito, mostrando cómo lo absoluto se expresa a sí mismo como espíritu, como autoconciencia, en y a través de la razón humana. Pues la razón humana, aunque finita, es a la vez más que finita y puede alcanzar el nivel del saber, en el cual se torna en vehículo del conocimiento que tiene el absoluto de sí. Al mismo tiempo se ha de encontrar un proceso lógico que resuelva la oposición entre lo finito y lo infinito, como conceptos estáticos, y descubra el progreso o devenir incesante de la vida del espíritu, es decir, el proceso dialéctico. El sistema de Hegel está ya en marcha, pues estos esbozos del sistema de Jena no difieren sustancialmente de la filosofía posterior.

Punto de partida y fundamentos del sistema.—Sin duda alguna, el punto de arranque de la filosofía de Hegel es el *idealismo* de Fichte y de Schelling. Todo su pensamiento se mueve en la misma atmósfera idealista que sus maestros, cuyos supuestos básicos acepta. Como en ellos, el tema de la filosofía es para Hegel *el infinito* y su relación con lo finito, relación de *unificación* de ambos términos en el principio absoluto, que es el yo infinito o autoconciencia de Fichte, la identidad del sujeto y objeto en el absoluto de Schelling.

a) *El infinito como Absoluto y como Espíritu.*—Pero es evidente que en seguida intenta Hegel desarrollar el sistema idealista en una línea independiente, que será la línea *totalitaria*, de armonía más plena de lo ideal con lo real, de lo eterno de la idea con lo mudable y dinámico-evolutivo de la historia. Así, rechaza el principio del yo fichteano por exceso de subjetividad, por descuidar la naturaleza, reducida a un objeto ideal. Su interpretación de la relación del infinito a lo finito (que es también la de Schelling) es asimismo rechazada por «dualismo» no resuelto, «que deja subsistente la oposición de lo finito y lo infinito». Lo finito, que se dice nacer del infinito o ser causado por éste, es puesto al lado de él. Entonces se da a lo finito «un

valor propio y una existencia independiente; en este dualismo, lo finito es una existencia absoluta». «Pero lo infinito, que sólo tiene una existencia particular y que tiene a su lado lo finito..., no es lo infinito, sino lo finito». Estas teorías expresan una falsa infinitud, pues «limitan lo infinito y lo ponen como finito, porque aparece en ellas lo finito como teniendo una existencia propia y sin estar expresamente suprimido» [26]. El verdadero infinito debe por esto anular lo finito, reconociendo y realizando, dentro de las apariencias del mismo, su propia infinitud. «Lo que constituye la realidad de lo finito es más bien su identidad... Esta idealidad de lo finito es el principio fundamental de la filosofía, y la única verdadera filosofía es el *idealismo*» [27]. Se trata de un idealismo en que la realidad de lo finito es disuelta y diluida en el término *infinito*, como un momento en el proceso de su vida, es decir, el *idealismo absoluto*, como lo llama el mismo Hegel [28]. Y termina diciendo que de esta interpretación «depende la noción fundamental de la filosofía y del verdadero infinito» [29].

Este principio infinito y noción fundamental de la filosofía es llamado en seguida *el Absoluto*. Hegel se vuelve así del yo de Fichte, que da un idealismo subjetivo, al absoluto de Schelling, que acepta como objeto propio de la filosofía. Su propósito no es quedarse en el sujeto, sino volverse a los objetos, a la realidad de las cosas que deben ser comprendidas en el sistema del saber. Su sistema será también la filosofía del Absoluto, que se esfuerza por elevarse a la conciencia del absoluto como primera verdad y primer ser, para penetrar desde él todas las cosas como momentos o manifestaciones del mismo. Y el Absoluto es concebido como totalidad; la realidad del universo, como un todo. Esta realidad universal es también vida; la infinita totalidad de la vida divina de su primera concepción teológica.

Sin embargo, en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, que acepta esta designación del absoluto, ataca duramente la noción schellinghiana del mismo. Es la famosa, aunque velada, crítica que marcó la ruptura con Schelling. Hegel admite la noción del absoluto como identidad de lo real y lo ideal, sujeto y objeto; mas no como la identidad indiferenciada, sino como «identidad en las diferencias», comprensiva y

[26] *Enciclopedia*, I *Lógica* n.95, observación, trad. de A. M. Fabié, p.157. Ibid.: «El verdadero infinito no obra como un ácido, la negación de la negación no es una neutralización, *lo infinito negando lo finito no deja subsistente más que lo infinito*, constituye la afirmación, y lo finito no es más que la negación que ha desaparecido». Cf. n.94.

[27] Ibid., p.160.

[28] *Enciclopedia*, I *Lógica* n.45, aclaración *(Zusätz)* p.90.

[29] Ibid., n.95 p.160.

superadora de las determinaciones de las cosas. Aquella pura identidad del absoluto schellinghiano es lo indiferente, lo incualificado, mera idea abstracta sin contenido alguno determinado, una universalidad evanescente en que todas las determinaciones son disueltas como en el abismo del vacío. Tal identidad, vacía y oscura, es «como la noche, en que todas las vacas son negras» [30]. Mientras que el absoluto para Hegel no es una impenetrable realidad existente encima o detrás de sus manifestaciones determinadas, sino que *es su* propia automanifestación. El absoluto es identidad; pero no indiferenciada, sino conteniendo dentro de sí la oposición, que se resuelve en la conciliación de los contrarios. Y no es un punto de partida, sino el *resultado* del proceso o devenir dinámico por la síntesis de los contrarios. La identidad y armonía se dan; pero no al principio, sino al fin del proceso dialéctico [31]. Para ello es preciso dar cuenta completa de la realidad, penetrar en el proceso de la historia.

Mas si el Absoluto es la totalidad de la realidad o el universo, entonces tendremos la teoría de Spinoza, que afirma ser el absoluto la sustancia infinita. Esta concepción es falsa, sostiene Hegel. «Lo absoluto debe representarse como *sujeto*». «En mi modo de ver, deberá justificarse mediante la exposición del sistema mismo de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese meramente como *sustancia*, sino también como *sujeto*» [32]. Por eso la noción de Dios como sustancia, dada por Spinoza, indignó en su tiempo, porque desaparecía la conciencia de sí. Y esta percepción del absoluto como sujeto implica que el objeto sea él mismo. De ahí que el Absoluto sea el pensamiento que se piensa a sí mismo, sostiene Hegel repitiendo la definición de Aristóteles.

[30] *Fenomenología del espíritu*, Prefacio 1,3.°, trad. de W. ROCES, p.14-15 «Vemos como se atribuye también todo valor a la idea universal bajo esa forma de irrealidad y como se disuelve lo diferenciado y determinado; o mejor dicho, vemos hacerse valer como método especulativo lo no desarrollado o el hecho, no justificado por sí mismo, de arrojarlo al abismo del vacío .. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en que, como suele decirse, todos los gatos son pardos (en el original: todas las vacas son negras), es la ingenuidad en el vacío del conocimiento». La crítica contra Schelling continúa dura algo más tarde contra «el monótono formalismo» de su filosofía de la naturaleza y su genialidad metódica, que quiere extraer de un concepto abstracto las realidades concretas y vivas de la naturaleza. Sería esto «como la paleta de un pintor que tuviese solamente dos colores—digamos el rojo y el verde—, destinados el primero a las escenas históricas y el segundo a los paisajes». Tal método «se convierte en una pintura absoluta de un solo color cuando, avergonzándose de las diferencias del esquema, las hunde en la vacuidad de lo absoluto... para lograr así la identidad pura, el blanco carente de forma. Aquella uniformidad de color del esquema y de sus determinaciones inertes y aquella *identidad absoluta*, y el paso de lo uno a lo otro, todo es igualmente entendimiento muerto y conocimiento externo» (ibid., 3,3.° p.35).

[31] *Fenomenología del espíritu*, Prefacio 2,1.° p.16: El Absoluto «es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin». «De lo Absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo *al final* es lo que es en verdad, y en ello estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo».

[32] Ibid., Prefacio 2,1.° p.15-16.

Esto equivale a decir que el Absoluto es *Espíritu*, el sujeto autoconsciente o infinitamente luminoso a sí mismo. «El que la sustancia es esencialmente sujeto, se expresa en la representación que enuncia *lo absoluto como espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión», proclama desde el comienzo de la *Fenomenología* [33]. Todo el proceso de esta obra consistirá en ir descubriendo las distintas formas en que se desenvuelve la autoconciencia del espíritu hasta llegar a la forma más elevada en que se intuye como *conciencia religiosa;* hasta la plenitud de la revelación o conciencia del «espíritu absoluto». Es justamente este momento superior de la autoconciencia del espíritu lo que se describe en la parte final de la *Fenomenología* como «la religión revelada» o «religión absoluta», momento sólo superado por «el saber absoluto» [34]. En ella vuelven a representarse los diversos momentos del movimiento autoconsciente del espíritu por la Trinidad cristiana. Y dicha plenitud de la autoconciencia del espíritu es presentada como «revelación de Dios» [35]. Se trata no de la revelación positiva, sino de la misma manifestación o revelación del espíritu en la conciencia, en el mundo y en la historia, que Hegel sigue simbolizando hasta el final con el ropaje de la dogmática cristiana. La misma noción del espíritu, tema central en todo el sistema hegeliano, viene así inspirada por su juvenil especulación teológica. «La revelación cristiana entra, pues, en la sustancia de la filosofía hegeliana» (BRÉHIER); mas no en su sentidopr opio, histórico y sobrenatural, sino como simbólica expresión, la más elevada, de la manifestación del espíritu absoluto, que en su realidad íntima capta el saber filosófico. Es por eso común en Hegel la expresión: «La religión cristiana es la revelación racional» [36].

[33] Ibid., Prefacio p 19.

[34] *Fenomenología del espíritu* VII: C) *La religión revelada*; VIII: *El saber absoluto*.

[35] *Fenomenología del espíritu* VII: C) 1.°, trad. cit., p.441: «Aquello de que nosotros somos conscientes en nuestro concepto, el que el *ser* es *esencia*, lo sabe también la conciencia religiosa. Esta *unidad* del ser y la esencia, del pensamiento que es de modo inmediato *ser allí*, es el saber inmediato de esta conciencia religiosa..., pues esta unidad del ser y del pensamiento es la autoconciencia, y ella misma es *allí* Por tanto, Dios *se revela* aquí como es; es allí como es *en sí*; es allí como es espíritu. Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada».

[36] *Encicl.*, I *Lógica* n.36, aclaración, trad. cit., 63. Añade ahí mismo: «La verdadera teología es, por tanto, una filosofía de la religión». Gustosamente suscribimos esta apreciación de E. BRÉHIER, *Historia de la Filosofía* II (Madrid ²1944) p.625: «El pensamiento hegeliano vive familiarmente en esta atmósfera nebulosa, tan frecuente en esta época, en que la religión y el verdadero saber se identifican; la religión ya no es fe absoluta, exterior a un saber humano progresivo y relativo, sino que intercambia sus caracteres con el saber, dándole su absoluto a cambio de la racionalidad de él. Esta filosofía reproduce, a dieciséis siglos de distancia, aquellas revelaciones gnósticas en que el elegido se vanagloriaba de captar, en su encadenamiento racional y necesario, toda la serie de la vida divina, de la que son meros aspectos la naturaleza y la vida humana... La filosofía capta las cosas, la naturaleza y la historia en su «verdad», es decir, como medios de realización de un espíritu que, por ellas y en ellas, toma conocimiento de sí. El anuncio del advenimiento del Espíritu, la convicción de

b) *El Espíritu absoluto como divinidad.*—Es también corriente en Hegel designar el absoluto, ese espíritu o sujeto absoluto que se piensa a sí mismo, como Dios. El lenguaje de la religión se compenetra en su sistema, de fondo siempre teológico, con el de la filosofía. Mas la noción hegeliana de Dios está muy lejos de la trascendencia de Dios del teísmo. Esto sería destruir todo el sistema. En los «Preliminares» de la *Enciclopedia* rechaza resueltamente, entre los modos de pensar o sistemas de filosofía insostenibles (junto con el empirismo, el cristicismo de Kant y la teoría de «la ciencia inmediata» o intuicionismo de Jacobi), «la teología racional de la metafísica antigua», que pretende demostrar con sus pruebas la existencia de un Dios trascendente, separado e independiente del mundo. Es una abstracción vana, vacía de contenido concreto, lo mismo que son «pura abstracción o meros nombres» los atributos con que se pretende poner a Dios frente al mundo y atribuirle una existencia real. «Si Dios se considera como ser abstracto y al propio tiempo como ser supremamente real, Dios será para nosotros un ser inconcebible». «Su infinito intelectual, su ser puro, es en realidad finito, pues excluye la especialidad (lo particular e individual), y, por lo tanto, se limita y se niega a sí mismo». Hegel condensa su razonamiento así: «Esta prueba, que reposa en el principio de identidad suministrado por el entendimiento, (es vana) cuando se trata de buscar una transición de lo finito a lo infinito. Pues, o no puede despojar o separar a Dios del ser finito y positivo del mundo, y en este caso Dios se considera como la sustancia inmediata de las cosas, lo cual es *panteísmo* (el dogmático spinozista), o bien deja a Dios como una existencia objetiva enfrente del sujeto, y en este caso Dios es un ser finito, y esto es el *dualismo*» [37].

Tal reproche de «dualismo» es el que dirige siempre Hegel al concepto del Dios trascendente de la metafísica clásica. Y no puede ser menos, ya que en su sistema el absoluto es concebido como totalidad. No puede hablarse, pues, de otro ser trascendente, separado y enfrentado a esa realidad total. La esfera de la objetividad y de la subjetividad están en él comprendidas como dos momentos en la vida del absoluto, que se expresa a sí mismo en la objetividad de la naturaleza y retorna a sí en la conciencia humana como espíritu. El en sí mismo es sujeto o pensamiento autoconsciente, no ya cons-

que este advenimieto da una explicación exhaustiva de todo lo real, es lo que coloca decididamente a Hegel entre esos anunciadores del espíritu que transforman los dogmas oscuros del cristianismo en pensamiento traslúcido».

[37] *Encicl.*, I *Lógica* n.36, observación, p.62. Señalamos en adelante, en los textos de la *Enciclopedia*, su esmerada división de párrafos, notando el número de cada párrafo e indicando las observaciones y aclaraciones, que son añadidos posteriores *(Zusätz)*.

tituido, sino en proceso de actualización a través de las sucesivas fases de su devenir. El Dios de Hegel no es, por tanto, la «inteligencia que se piensa a sí», separada e independiente del mundo de Aristóteles, sino el absoluto como totalidad, que es vida y es espíritu. «La vida íntima del espíritu, el pensamiento, el yo, o bien la totalidad concreta de los seres, que no es otra cosa sino Dios» [38]. Mas como lo absoluto es propiamente el principio infinito, y el mundo no es más que una existencia fenomenal que no tiene verdadera realidad, el Dios de Hegel se configura como un *panteísmo idealista*, pues se identifica con el espíritu infinito. «Entre Dios y el mundo nos decidiremos más fácilmente por la realidad de Dios que por la del mundo», aunque el hombre «no abandona fácilmente la opinión fundada sobre la representación sensible, que consiste en creer que el agregado de cosas sensibles tiene una verdadera realidad [39].

c) *El Absoluto como Idea.*—El espíritu absoluto es designado por fin como la *Idea*. Y ello «porque el principio del espíritu, el fondo puro e idéntico de su ser, es el pensamiento» [40]. Tal parece ser la designación definitiva, la que comprende todas las demás. «Lo absoluto es la idea, tal es la definición absoluta; todas las definiciones anteriores vienen a concentrarse en ésta» [41]. Y, en efecto, Hegel ha centrado su sistema en torno a la idea como principio, que afirma ser «el objeto de la filosofía» [42]. Por ello ha dividido su sistema en las tres partes que son los tres momentos del desarrollo o evolución de la idea: «1) *La lógica*, o ciencia de la idea en sí y para sí. 2) *La filo-*

[38] Ibid., n.15, observación, p.92. Cf. n.12 p.17: «El pensamiento encuentra por una parte su satisfacción en la idea de la esencia universal del mundo de los fenómenos *(lo Absoluto, Dios)*, idea que puede ser más o menos completa».

[39] Ibid., n.50, observ., p.89. Dentro de su postura de la idealidad del mundo, Hegel absuelve aquí a Spinoza de ateísmo, pues en su noción de la Sustancia absoluta, cuyos dos atributos son el pensamiento y la extensión, esta extensión o materia se resuelve en aquél. Deberá acusarse a este filósofo de absorber el mundo en Dios, o de *acosmismo*, más que de absorber a Dios en el mundo, o de ateísmo (ibid., p.89-90). Mas, como se ha dicho, las dos posiciones son equivalentes y negadoras del verdadero teísmo. Advierte ya curiosamente Hegel (n.71 nota p.118) que «la acusación de ateísmo es menos frecuente en esta época, porque las exigencias en materia de religion y el contenido de la religión misma se han reducido, por decirlo así, a un mínimum». Y se remite al párrafo siguiente, n.72, donde dice: «Así el objeto de la religión, Dios, se reduce a la noción de Dios en general, a una existencia suprasensible indeterminada, y la religión se despoja de este modo de su contenido». Con lo cual refleja exactamente su pensamiento. En efecto, dada la atmósfera de religiosidad vaga y difusa en que se movían románticos e idealistas de resultas de la actitud tan acomodaticia de la ortodoxia luterana, la acusación de ateísmo era tenida como una injuria. Las acusaciones de ateísmo lanzadas contra Kant y Fichte fueron pronto sofocadas por las fuertes contrarréplicas. Ni el Gobierno prusiano de reacción ni el ambiente de la época acusaron a Hegel y a la izquierda hegeliana de ateísmo. El ateísmo declarado aparece después con Feuerbach, Marx y el positivismo. La observación de Hegel tiene ahora plena actualidad, en que, en virtud de la misma actitud acomodaticia de la moderna teología, se ha llegado a un cristianismo cómodo de simple creencia en un Dios sin dogmas y en una religión «sin contenido», como dice Hegel.

[40] *Enciclopedia*, I *Lógica* n.11.16.

[41] Ibid., n.213 p.404.

[42] Ibid., n.6, observ., p.10. Ibid., n.213, aclaración: «La filosofía no tiene más objeto que el conocimiento especulativo de la Idea».

sofía de la naturaleza, o ciencia de la idea en su existencia exterior. 3) *La filosofía del espíritu,* o ciencia de la idea que desde su existencia exterior vuelve sobre sí misma. Pues las diferentes ciencias filosóficas son otras tantas determinaciones de la idea»[43].

Hegel parece haber venido a esta concepción del absoluto como idea desde la noción kantiana de las tres *ideas* trascendentales. Advierte que «Kant, en su *Crítica del juicio,* tiene de notable que se eleva en ella hasta *la idea*», que «abraza la totalidad del contenido en el postulado de la armonía de la naturaleza»[44]. Pero su «pensamiento tímido» no llegó a reunir las esferas de lo subjetivo y objetivo, de lo sensible y nouménico, en la totalidad de la idea, y «mantuvo la separación de la noción (idea subjetiva) y la realidad»[45]. Por eso su pensamiento se configura como idealismo subjetivo, no como *idealismo absoluto*[46].

La razón, pues, de esta designación del absoluto como idea es la afirmación, tan reiterada por Hegel, de «la unidad de la idea y del ser». El ser es la idea, y la idea es el ser. Ambos se suponen y se contienen mutuamente, formando una unidad indivisible. «Ni la idea como puro pensamiento subjetivo ni el ser separado de la idea constituyen lo verdadero»[47]. Pero el momento primario es la idea, razón o autoconciencia infinita que hemos dicho ha sido el principio o punto de partida de la especulación hegeliana y será el término resolutivo de la misma: «La idea es la razón en el sentido filosófico; es el sujeto-objeto, la unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo; es la posibilidad que contiene en sí misma su realidad y que no puede concebirse como no existente»[48].

La Idea, como identificada con el Absoluto, ya no se refiere a las ideas abstractas y subjetivas, o representaciones parciales de las cosas, puesto que significa y engloba la totalidad de lo

[43] Ibid., n.18, p.27.
[44] Ibid., n.55, observación, p.96.
[45] Ibid., p.96.
[46] Ibid., n.45, aclaración, p.79-80: «La conciencia espontánea se siente herida de muerte con este idealismo subjetivo, según el cual el contenido de la conciencia sería sólo creación nuestra. Lo cierto es que las cosas que conocemos inmediatamente son puras apariencias, no sólo para nosotros, sino también en sí mismas, y que lo propio de las cosas finitas consiste en que el fundamento de su ser no está en ellas, sino en la Idea divina. Esta manera de ver las cosas es también un *idealismo;* pero no meramente subjetivo, como el de la filosofía crítica, sino *absoluto*».
[47] Ibid., n.70 p.115. Hegel inicia esta aserción básica de la identidad de lo real con lo ideal como resultado de su análisis de la «tercera posición», o teoría de Jacobi de la ciencia inmediata (ibid.). Preliminares n.54: «El principal conocimiento que pretende establecer esta filosofía es que lo infinito, lo eterno, Dios, que existen en nuestra representación interna, tienen también una existencia real».
[48] Ibid., n.214 p.406-7. En este sentido, la Idea contiene la verdad absoluta. «La idea es lo verdadero en sí y por sí; es la unidad absoluta de la noción y del objeto» (ibid., n.213).

ideal y lo real[49]. Se trata de la *idea absoluta*, equivalente al yo de Fichte, que en su movimiento dialéctico atraviesa todas las determinaciones y diferencias, y en su plenitud encierra todas ellas. «Lo absoluto es la idea una y universal, que dividiéndose da origen a un sistema de ideas que se reflejan en la idea absoluta y hallan en ella su principio y su unidad. Esta división hace que la idea sea la sustancia una y universal; pero de tal manera, que la idea en su más alta y completa realidad sea sujeto, y *sujeto pensante o espíritu*»[50].

Esta Idea absoluta, que «es la unidad de la idea teórica y la idea práctica, de la vida y del conocimiento», tiene por objeto a sí misma, porque «no es más que la intuición eterna de sí misma», y viene identificada con el pensamiento que se piensa a sí mismo o *noesis noeseos* de Aristóteles[51]. En su fase culminante, después de haber recorrido todos los modos de realidad de la naturaleza y de la historia, que son otros tantos momentos o determinaciones de la idea en su despliegue evolutivo, la idea retorna sobre sí como espíritu absoluto. Así, en efecto, Hegel termina su sistema mostrando cómo la idea se identifica al fin con el espíritu absoluto, en que van unidos e identificados el pensamiento y el ser, la inteligencia y el inteligible[52].

De nuevo Hegel ha configurado plenamente su sistema como *idealismo absoluto* al situar el momento básico del principio absoluto en la idea o pensamiento autoconsciente, reduciendo toda la realidad y multiplicidad de las cosas a una inmensa idealidad, a la unidad y totalidad de la idea.

Racionalismo idealista.—De aquí nace otra característica fundamental del sistema de Hegel: su racionalismo, que podría calificarse de absoluto. La idea o el principio infinito y autoconsciente, del cual brota la realidad de las cosas finitas como manifestaciones, es llamado también razón absoluta. Sus productos en la naturaleza y el espíritu serán, pues, plenamente racionales.

El pensamiento racionalista de Hegel arranca de Kant, que

[49] Ibid., n.213, observ., p.404: «En la Idea no se trata de una representación, ni de un objeto particular, ni de las cosas exteriores. Todo ser real saca su realidad de la Idea, y no es un ser real sino por la Idea».

[50] Ibid., n.213 p.405. Ibid., n.214 p.408: «La Idea misma es la que por su movimiento dialéctico separa y distingue eternamente la identidad y la diferencia, el sujeto y el objeto, lo finito y lo infinito, el alma y el cuerpo, porque es la eterna fuerza productora, *la vida y el espíritu eternos*. También es la Idea la Razón absoluta, que, después de haberse puesto como entendimiento abstracto, se eleva, por su dialéctica, por encima de las diferencias, de los productos relativos de la naturaleza finita del entendimiento... y los reduce a la unidad».

[51] Ibid., n.214.236.

[52] Es la última frase de la *Filosofía del espíritu* II n.137, trad. E. BARRIOBERO Y HERRÁN, p.257: «En una palabra, es la Idea eterna en y por sí la que demuestra y se engendra eternamente y goza eternamente de sí como Espíritu absoluto».

ha proclamado el primero la espontaneidad y autonomía absoluta de la razón. Tal es el resultado y conquista definitiva de su filosofía, declara Hegel: «La independencia absoluta de la razón es desde Kant el principio esencial de toda filosofía y una de las creencias universales de todos los tiempos modernos»[53]. Pero Kant se quedó a medio camino habiendo circunscrito la espontaneidad del yo o de la razón a las formas subjetivas del pensamiento, sin extenderlo a la cosa en sí o los objetos del conocimiento. En fuerza de su carácter abstracto y formal, esta razón no puede producir conocimientos reales[54]. Por ello Hegel ha criticado tan duramente la filosofía de Kant como los principales sistemas y filósofos anteriores. «Es absurdo creer—dice—que las categorías son vacías y sin fundamento, puesto que, siendo determinadas, tienen su contenido... Las categorías pasan de la esfera del pensamiento a la de la realidad, porque es propio de las ideas lógicas desarrollarse y determinarse como naturaleza y como espíritu, por lo cual forman la verdadera realidad de ambas esferas»[55].

Las categorías son, por lo tanto, formas subjetivas del pensamiento, pero a la vez determinaciones de la realidad misma. No en el sentido de la antigua persuasión de los hombres de que la espontaneidad del yo cognoscente sea determinada por las cosas en sí, sino que «lo objetivo, lo que son las cosas en sí, es tal como es pensado, y, por ende, el pensamiento es la verdad de los objetos»[56]. Kant había establecido el abismo infranqueable entre lo subjetivo o las formas del pensamiento y lo objetivo de las cosas en sí. Pero Hegel, en su idealismo total, no se cansa de proclamar la unidad del sujeto y objeto, de lo real y lo ideal, de lo infinito y lo finito en la idea, «que es la razón en sentido filosófico»[57]. Porque las cosas tienen el fundamento de su realidad en la idea, y la fuente de toda perfección y realidad está en el pensamiento.

Hegel ha expresado esta su concepción de la racionalidad absoluta en el *slogan* estampado al comienzo de la *Filosofía del derecho*, y que define su filosofía: *Lo que es racional es real,*

[53] *Encicl.*, I *Lógica* n.60 p.102.

[54] Ibid., p.102: «Kant proclama la independencia del pensamiento y de la libertad...; pero los ha despojado, por decirlo así, de su sustancia... El resultado de la filosofía de Kant consiste en haber despojado a la razón de toda determinación y de toda autoridad y en haberle dado la conciencia de su absoluta independencia; y aunque, por virtud de su carácter puramente formal y abstracto, no puede tener aplicación alguna ni producir conocimientos reales, tiene, sin embargo, el mérito de resistir y oponerse a toda influencia extraña a la razón».

[55] *Encicl.*, I *Lógica* n.43, aclaración, p.77. Cf. n.42, aclar. 3.ª, p.76. «Si bien las categorías... pertenecen al pensamiento como tal, no se sigue de ello en modo alguno que sean algo nuestro y no sean también determinaciones de los objetos mismos». La crítica principal de Kant en los «Preliminares» de la *Enciclopedia* n.40-60.

[56] Ibid., n.46.

[57] Ibid., n.214. Cf. n.213-215, etc.

y lo que es real es racional[58]. Esta fórmula no expresa meramente la posibilidad de que la realidad sea penetrada o entendida por la razón, sino la necesaria y sustancial identidad de la realidad y la razón. Porque la razón, o la idea, es el principio infinito autoconsciente en que se resuelve la realidad finita. Con esto no intenta anular las determinaciones de lo real en un absoluto indiferente, lo que condena en Schelling; quiere conservar más bien toda la riqueza de la realidad y no reducirla a esquemas intelectuales. Declara su conformidad con el empirismo en el principio de que «nada hay verdadero más que lo real», lo cual no puede reducirse a un puro *deber ser* que lleve a despreciar la realidad presente[59]. Porque la realidad misma, en su vida concreta, es intrínsecamente razón. Por su parte, la razón no es pura idealidad, abstracción, deber ser; es lo que real y concretamente existe.

De aquí emerge la frecuente crítica de Hegel a Kant, en quien la antítesis entre el deber ser y el ser forma parte integrante de la filosofía. Para Kant, las ideas de la razón son meros ideales, reglas necesarias que guían hacia una acabada e inalcanzable realización. En el dominio de la moral, la voluntad no coincide con la razón y no alcanza nunca la santidad, que es el término de un progreso al infinito, y sólo es actual en Dios. En una palabra, el ser no se adecua nunca con el deber ser, ni la realidad con la racionalidad.

Según Hegel, en cambio, esta adecuación es en todo caso necesaria. Separar la realidad de lo racional significa ver en las ideas nada más que puras ideas o abstracciones[60]. La filosofía no debe ocuparse, pues, más que del ser. La realidad es siempre lo que debe ser: racionalidad total y perfecta.

Hegel ha aplicado con gran consecuencia este principio de la racionalidad a todos los dominios. Así, la naturaleza es racional en sí, y la filosofía debe renunciar a la absurda pretensión de determinarla y guiarla. Debe solamente trasponer en forma de pensamiento, o sea elaborar en conceptos el contenido real que la experiencia le ofrece, demostrando su intrínseca racionalidad por medio de la reflexión; así hace universal el contenido de la realidad y lo transforma en categorías o con-

[58] *Filosofía del derecho*, Pról., trad. ital. de G. MESSINEO (Bari 1913), p.12. La fórmula es repetida y justificada en las adiciones posteriores a la *Enciclopedia*, I *Lógica*, Introd. n.6.

[59] *Encicl.*, I *Lógica* n.38 p.66-7: «En el fondo del empirismo hay un principio importante, a saber: que nada hay verdadero más que lo real y lo que cae en el dominio de la percepción. Este principio es opuesto al del *deber* con que se enorgullece la reflexión... El empirismo, tal como la filosofía especulativa, no reconocen más que lo que es, y, por consiguiente, no admiten lo que *debe* ser y no es».

[60] Ibid., n.6, observ., n.9: «La separación de la realidad y de la idea agrada sobre todo al entendimiento, que toma los sueños de sus abstracciones por seres verdaderos y está muy ufano con su noción del *deber*, en apoyo del cual aduce el estado presente de las sociedades, que juzga imperfecto y hasta inicuo».

ceptos[61]. Y si la realidad es razón, será también absoluta necesidad, que la filosofía habrá de demostrar. Pero lo mismo debe admitirse para el mundo ético, el Estado. El objetivo de la filosofía del derecho consiste simplemente en la justificación racional de la realidad política en acto y la transformación en conceptos de aquella racionalidad que se ha realizado en las instituciones vigentes[62]. Esto habrá de aplicarlo también al campo de la historia y de la especulación filosófica. Todos los sistemas pasados reflejarán, cada cual a su tiempo, la verdad de la única filosofía[63].

Pero es también notorio el cúmulo de divergencias, oposiciones y luchas existentes en el mundo de la naturaleza contingente, y más aún en la realidad ética y social o en los sistemas filosóficos. No importa. La oposición se da respecto de los conceptos inmóviles del entendimiento, incapaces de recoger la riqueza de la realidad. Mas para *la razón dialéctica*, que no excluye las contradicciones, antes bien las implica, la verdad total se dará en la síntesis superadora de los contrarios. Es la única manera de evadir el total relativismo historicista de este principio.

La dialéctica hegeliana.—Hegel ha rehusado concebir el absoluto como la identidad indiferenciada de Schelling o el ser vacío y abstracto de los eléatas. El absoluto, según él, es la vida en su totalidad, la «identidad-en-la-diferencia» de lo infinito y lo finito, de lo uno y de lo múltiple, del sujeto y del objeto. Debe contener en sí toda la realidad existente, comprender toda la diversidad y oposición de los seres en la unidad. Y aunque la sustancia del absoluto es la idea, pero es «el universal en lo concreto», que se realiza únicamente en las diferencias de los seres, todos los cuales son momentos o manifestaciones de la idea, pues el ser real es el pensar mismo. Hegel no intenta recluirse, como Descartes o Kant, en su propio pensamiento subjetivo. Su «idealismo» pretende ser un verdadero *realismo*, un conocimiento de la realidad existente,

[61] *Encicl.*, I *Lógica* n.38, aclar., p.68: «Porque lo verdadero es real y es menester que exista», *Filosofía del derecho*, Pref. p.14: «Entender lo que es, es el objetivo de la filosofía, puesto que lo que es, es la razón».

[62] *Filosofía del derecho*, Pref. p.3-4: «Sobre el derecho, la eticidad y el Estado, la verdad es tan antigua como es enunciada y reconocida en las leyes públicas, en la moral pública, en la religión pública. ¿De qué tiene jamás necesidad esta verdad, en cuanto el espíritu pensante no se contenta con poseerla ..., sino también en comprenderla y de conquistar la forma racional al contenido, *ya racional en sí mismo*, para que éste aparezca justificado por el pensamiento libre?»

[63] *Encicl.*, I *Lógica* n.13 p.20: «La historia de la filosofía muestra, en los diversos sistemas que se han producido, *una misma y sola filosofía*, que ha recorrido diferentes grados, y prueba que los principios particulares de cada sistema no son más que partes del todo. La última filosofía, en el orden del tiempo, es el resultado de todas las anteriores; debe, pues, contener todos sus principios; y, si es verdaderamente una filosofía, debe ser la más desarrollada, más rica y más completa».

ya que la idea lógica es la verdadera realidad, la esencia de las cosas, la sustancia universal de todos los fenómenos.

Pero ¿cómo conocer la vida del absoluto en sus innumerables contrastes y oposiciones? Porque los conceptos del finito e infinito, de lo uno y lo múltiple, se excluyen mutuamente. Hegel introdujo desde el principio la distinción de un doble momento o función en el pensamiento: como *entendimiento (Verstand)* y como *razón (Vernunft)*. El entendimiento tiende a *fijar* los conceptos, a distinguirlos y contraponerlos entre sí, basado en una imagen o apariencia del mundo como realidad rígida y estable [64]. Su principio es la identidad o no-contradicción, que, «en vez de expresar una ley real del pensamiento, no es más que una ley abstracta del entendimiento» [65]. Tal identidad abstracta es un principio vacío e infecundo, pues si todo es idéntico, nada es, ya que las cosas son por sus diferencias. Sobre esta función del entendimiento se funda la lógica antigua, que es de lo finito, lo abstracto y formal. Y es válida en todo el campo de los conceptos rígidos con que operan las ciencias y la matemática, así como en el ámbito de la vida práctica, en que las cosas aparecen como idénticas a sí mismas y negación de las otras cosas. Pero, aplicado al campo de la especulación filosófica, cae en contradicciones irreductibles. Lo infinito y lo finito son irrevocablemente opuestos, y todas las demás oposiciones son inconciliables. La vida del absoluto no puede ser captada por esa lógica común del entendimiento.

El pensamiento debe, pues, elevarse desde ese nivel inferior y superficial del entendimiento a un nivel superior del espíritu, que es el *pensamiento dialéctico*. Este nivel superior o de la especulación metafísica es la función de la razón *(Vernunft)*, capaz de superar la rigidez de los conceptos del entendimiento y resolver las oposiciones en la unidad superior, que es la identidad en la diferencia. La razón, en efecto, es la sola que puede captar la vida del absoluto o de la idea, en cuanto continuo despliegue o evolución por distintos momentos, en que cada concepto genera inexorablemente su contrario, pasa a otro opuesto, para unirse de nuevo los dos en una síntesis más alta que no anula las diferencias. Porque la identidad pura y abstracta sólo existe en el pensamiento formal de la lógica ordinaria. La verdadera identidad contiene la *diferencia*.

[64] Ibid., n.80 p.126: «El pensamiento, considerado como entendimiento, se detiene en las determinaciones invariables (inmóviles) y en sus diferencias, y mira estas abstracciones limitadas como si tuvieran una existencia independiente». Cf. *Fenomenología del espíritu*: A) *La conciencia*, ed. cit., p.91ss; C) p.143ss.

[65] Ibid., n.115 p.199.

Y cada concepto o determinación de ser lleva implícito su opuesto, afirma y pone a la vez su contradictorio. La razón de ello es que nuestros conceptos son limitados y no expresan toda la realidad cambiante; por ser finitos no contienen lo infinito de la idea. Al afirmar un concepto o determinación es preciso negarlo, poner a la vez su negación o límite respecto de otros, y al romper esa limitación se anula o suprime a sí mismo, para volver a una identidad superior que no destruye las diferencias.

Tal es *la dialéctica de nuestro pensamiento*, que Hegel afirma ser *ley constitutiva* del mismo y la verdadera lógica del pensar superior o racional [66]. Se entiende ante todo como ley inherente al pensamiento mismo, en que la emergencia de la contradicción o el conflicto de conceptos opuestos y resolución del conflicto en la síntesis que da paso a otra contradicción es la fuerza impulsora del movimiento dialéctico [67].

Pero el pensamiento y el ser son para Hegel lo mismo. Por eso añade que «la dialéctica constituye esencialmente el principio de la vida del movimiento y de la actividad en la esfera de la realidad, por lo cual la dialéctica es el alma de todo conocimiento verdaderamente científico» [68]. Es decir, el movimiento dialéctico está inviscerado, como ley ontológica inmanente, en la realidad entera con todas sus determinaciones. Es el principio que construye la vida del absoluto y además el principio sobre el que construye Hegel su sistema filosófico. Porque la filosofía significa para él no sólo el fiel reflejo cognoscitivo, sino la vida misma del absoluto. La dialéctica hegeliana no es, pues, un simple *método* o instrumento de pensar, sino que se constituye en principio del movimiento constructivo del mundo del espíritu, de la naturaleza y de toda la historia y cultura humanas.

En consecuencia, Hegel desarrolla todo su sistema mediante esta ley dialéctica. Adelantemos el primer proceso del ritmo triádico con que comienza su *Enciclopedia*, y que sirve de paradigma y fundamento de todos los demás. El análisis de la

[66] Ibid., n.11, observ., p.16: «Es punto esencial de la lógica saber que la dialectica es una ley constitutiva del pensamiento, y que, como entendimiento, el pensamiento se niega y se contradice a sí mismo. El pensamiento lógico, no esperando encontrar en sí la conciliación de las contradicciones en que se halla, se dirige al espíritu, a quien corresponde la solución de estas oposiciones bajo otra forma». Se entiende que ese movimiento dialéctico no es propio del entendimiento, que es un momento inferior del espíritu, sino de la especulación filosófica de la razón.

[67] Ibid., n.81 p.128: «Estas determinaciones finitas se suprimen a sí mismas pasando a sus contrarias, y esto es lo que constituye el momento *dialéctico*». Ibid., p.129: «La verdadera dialéctica es el tránsito inmanente y progresivo de un término a otro, tránsito en el que la finitud y la imperfección de las determinaciones del entendimiento se manifiestan tales como son; es decir, conteniendo su propia negación. Lo propio de todas las cosas finitas es anularse a sí mismas».

[68] Ibid., n.81, aclar. 1ª., p.129.

lógica, que es a la vez la ontología de Hegel, comienza por la dialéctica de la primera noción, que es la del ser: «Debe principiarse por el *ser puro*, porque el ser puro es también pensamiento puro, ser inmediato, simple e indeterminado»[69]. Se trata del ser como la noción más abstracta, más indeterminada e inmediata, «que es el pensamiento en su pura indeterminación». Como en la filosofía clásica, este ser es «el principio o primer momento lógico», y a la vez el primer ontológico, puesto que en seguida se le identifica con el absoluto: «Si se considera el ser como uno de los predicados de lo absoluto, se tendrá esta definición: *lo absoluto es el ser*»[70]. Pues bien, Hegel pretende que este ser indeterminado se vaya diferenciando y determinando cada vez más «por un movimiento progresivo que produce el desenvolvimiento de cada determinación..., y de éste el ser *desciende*, por decirlo así, a sí mismo y a sus profundidades»[71]. La determinación del ser se realiza por medio de la *negación*. El ser, primeramente, se niega. Su negación es el no-ser. Pero con esta negación se limita y adquiere una primera determinación, convirtiéndose en devenir. He aquí las proposiciones con que Hegel formula esta dialéctica del ser:

a) «El ser puro no es más que la abstracción pura, y, por consiguiente, la negación absoluta *(das absolute Negative)*, la cual, considerada en su estadio inmediato, es el no-ser»[72]. La nada es una abstracción tan vacía como el ser. Es la primera oposición dentro del ser, la más indeterminada, que va a engendrar todas las demás oposiciones, y por ello las ulteriores determinaciones del ser[73].

b) «El *no-ser*, en cuanto forma una cosa inmediata e idéntica a sí misma, no difiere del *ser*. La verdad del *ser* y *no-ser* se encuentra, por consiguiente, en la unidad de ambos, y esta unidad es el *venir a ser*, el *acontecer (el devenir)*»[74]. Tal es la síntesis superadora, la antinomia del ser y de la nada fundidos en el devenir, que es su unidad. En el devenir *(Werden)* queda sintetizada la oposición entre el ser y no ser, y este devenir

[69] *Encicl.*, I *Lógica* n.86 p.139.

[70] Ibid., p.140. Añade: «Esta es la definición más elemental, más abstracta y más vacía; es la definición de los Eleatas, y también la famosa definición de que Dios se representa como la *esencia de todas las realidades*... Como el ser *que constituye el fondo de toda realidad*, y como la *sola realidad*». Hegel deriva aquí hacia el ontologismo panteísta.

[71] Ibid., n.84 p.136.

[72] Ibid., n.87 p.142. Hegel añade la otra definición correspondiente del absoluto: «De aquí se saca esta segunda definición: *Lo absoluto es el no ser*, que equipara a la otra noción abstracta de Dios como una negación, propia, según él, del budismo. «La nada de los budistas, que es el principio y fin de las cosas, expresa la misma abstracción».

[73] «Todas las determinaciones ulteriores del *ser* y la *nada* pueden considerarse, por lo tanto, como determinaciones más exactas y definiciones más verdaderas de lo absoluto. En ellas lo absoluto no será, como aquí se considera, una abstracción vacía, sino una existencia concreta en que el *ser* y el *no-ser* no son más que momentos del absoluto». Ibid., observ., p.143.

[74] Ibid., n.88 p.144.

«sirve de tránsito del ser a la nada, y de la nada, al ser» [75]. Hegel insiste en que el ser en este primer momento y la nada son la falta completa de determinación; que «la distinción entre ambos es la más abstracta de las diferencias, y, por lo mismo, no es diferencia». Pero, no obstante sus esfuerzos para hacer entender lo incomprensible, o sea, ambos términos, que aun en su mínimo sentido son contradictorios, el tránsito o unión de ambos se establece en virtud de la oposición dialéctica, propiedad inherente a la razón y a la idea. La razón pasa necesariamente, y con fuerza irresistible, de un opuesto a otro, pues se desenvuelve por la oposición dialéctica, que tiene la virtualidad de engendrar la nueva determinación o síntesis. El resultado de este primer proceso evolutivo es *el ser determinado* o cualificado, según la fórmula siguiente.

c) «El ser y la nada, en cuanto no forman más que una cosa en el *devenir*, desaparecen. El devenir, a consecuencia de la oposición del ser y la nada que en él se contiene, llega a la unidad, en que los dos contrarios se encuentran suprimidos, y el resultado de este tránsito es la *existencia*, o más propiamente, el ser determinado *(Dasein)*» [76]. La oposición de los contrarios no da origen a la *anulación* o reducción a cero, sino a la *Aufhebung*, a la superación o síntesis, en la cual quedan suprimidos, pero al mismo tiempo absorbidos e integrados en una forma superior de ser. Así, el devenir, como unidad del ser y la nada, produce el primer ser determinado o *existencia*; «es lo que constituye la *cualidad*», que es «la determinación inmediata, idéntica al ser». Y este «*ser existente* en general es el *algo (aliquid)*» [77], es decir, el ser por sí como totalidad, el *uno*; el cual, en virtud de la negación inherente, se convierte en el *ser otro (Andersein)*, y éste en otro. «El algo se convierte en el otro; pero el otro es también un algo que se convierte en otro, y así hasta lo infinito» [78]. Porque lo *múltiple* nace de lo *uno*; en virtud de las fuerzas contrarias de *atracción* y *repulsión* que repelen, poniendo diversas unidades y creando así la multiplicidad [79].

Tal es la descriptiva dialéctica de la categoría general de ser. De este modo, Hegel persigue denodadamente la evolución de la idea, a través de ese ritmo triádico constante, en las demás categorías del ser. En todas ellas encuentra la oposición inherente a cada nuevo concepto, cuya conciliación o

[75] Ibid., observ. 5.ª, p.148.
[76] Ibid., n.89 p.150.
[77] Ibid., n.90 p.152.
[78] Ibid., n.93 p.156.
[79] Ibid., n.79-89 p.162.

unidad en síntesis superior produce nuevas determinaciones ónticas o momentos de la idea. Y no sólo las categorías de su lógica u ontología, sino toda su filosofía de la naturaleza y del espíritu, con sus múltiples esferas o manifestaciones, se desarrolla y construye mediante una incesante ramificación de la tríada dialéctica, de las oposiciones y sucesivas síntesis[80].

El pensamiento e intento de Hegel es mostrar el desarrollo progresivo del Espíritu absoluto (una génesis del *logos* que es a la vez cosmogonía y teogonía) producido por el impulso inmanente de la dialéctica. Es decir, que cada término de la cadena no es un producto inerte de una clasificación lógica, sino que cada término es una posición del espíritu, un momento o «definición» del absoluto con tendencia a permanecer en sí venciendo la negación y exterioridad. Hay, pues, en cada uno una *potencia dialéctica* que le lleva a negarse a sí mismo en un segundo término, para reencontrarse en un tercero después de tal negación; este tercer término es el punto de partida de una segunda tríada, prosiguiéndose así el movimiento hasta agotar todas las diferencias opuestas de la realidad, que enriquecen el uno absoluto y en su totalidad se concilian.

Su origen y fuentes.—Es evidente la originalidad de Hegel en el desarrollo de su grandiosa concepción dialéctica. Pero sus fuentes son obvias, y él mismo se ha remitido a algunas, así como notó que la dialéctica idealista poco o nada tiene que ver con el sentido antiguo de la dialéctica como instrumento lógico de argumentación en disputa y diálogo.

[80] E. BRÉHIER, *Historia de la Filosofía* II c.9 (Buenos Aires 1944) p.626-7, resume así la serie de tríadas principales que condensa todo el sistema de Hegel: «La tríada hegeliana es el movimiento de una realidad que, puesta primero en sí *(an sich)* (tesis), se desenvuelve después fuera de sí o por sí en su manifestación o su verbo (antítesis), para volver en seguida a sí *(in sich)* y permanecer consigo *(bei sich)* como ser desarrollado y manifiesto. El conjunto de la filosofía es la exposición de una vasta tríada: Ser, Naturaleza, Espíritu... Pero en cada uno de los términos de esta gran tríada se reproduce el ritmo triádico; en el interior del dominio del Ser hay un ser en sí, un ser por sí o manifestación del ser, que es la esencia *(Wesen)*, y un ser vuelto a sí, que es el concepto *(Begriff)*; en la Naturaleza hay una naturaleza en sí, que es el conjunto de las leyes mecánicas; una naturaleza por sí o manifiesta, que es el conjunto de fuerzas fisicoquímicas, y, finalmente, una naturaleza en y por sí, que es el organismo viviente; en el Espíritu hay un espíritu en sí o espíritu subjetivo, y un espíritu por sí o espíritu absoluto, sede del Arte, de la Religión y de la Filosofía. A su vez, cada término de las tríadas subordinadas se descompone, siguiendo también el ritmo triádico: el ser en sí es en sí, o cualidad; por sí, cantidad; en y por sí, medida. El ser por sí o esencia es en sí esencia; por sí fenómeno; en sí y por sí, realidad. El ser en y por sí o concepto es en sí concepto subjetivo; por sí, objeto; en y por sí, Idea. Análogamente: la naturaleza en sí es en sí espacio y tiempo; por sí, materia y movimiento; en y por sí, mecanismo. La naturaleza por sí, o física, es en sí materia universal; por sí, cuerpos aislados; en y por sí, proceso químico. La naturaleza en y por sí, u organismo, es en sí reino geológico; por sí, reino vegetal, en y por sí, reino animal. El espíritu en sí, o espíritu subjetivo, es en sí alma; por sí, conciencia; en y por sí, espíritu. El espíritu por sí, o espíritu objetivo, es en sí Derecho; por sí, costumbre; en y por sí, moralidad. Finalmente, el espíritu absoluto es en sí el Arte; por sí, la Religión revelada; en y por sí, la Filosofía. Es fácil concebir cómo cada uno de los veintisiete términos de las nueve tríadas se desenvuelve, a su vez, en otras tantas nuevas tríadas, sin que se pueda ver la razón que podría detener en éstas la descomposición triádica». Las denominaciones «en sí», «por sí» (o «para sí», *für sich)*, «en y por sí», son usadas desde el comienzo de la *Fenomenología* para designar los tres momentos, subjetivo, objetivo y de retorno a sí de la idea; el ser, el espíritu y todas sus determinaciones.

Es también claro que Hegel deriva y recoge su dialéctica inmediatamente de Fichte. El proceso antes descrito de la oposición del ser y el no-ser con la síntesis y unión de ambos en el *Dasein*, ser existente o algo, está calcado sobre los principios fundamentales del sistema fichteano: el yo se pone a sí, pone el no-yo, y ambos se concilian y autolimitan en la conciencia, o yo finito, como germen de tensión dialéctica, que origina la multiplicidad de seres por sucesivas tesis, antítesis y síntesis. Ambos recorren similar camino de deducción dialéctica de la multiplicidad de las cosas desde el espíritu o autoconciencia infinita. Sólo que en Fichte todo quedaba en lo subjetivo del yo. El idealismo de Hegel pretende ser realista y recorrer todas las esferas de la realidad. Su principio dialéctico no es el yo, sino el ser, como en la filosofía antigua. Por otra parte, Hegel no ha empleado casi los términos de tesis, antítesis y síntesis, que Fichte prodigaba. Es simple divergencia de forma, porque la tricotomía dialéctica de oposición de contrarios y paso a una nueva síntesis o concepto que concilie los contrarios en la unidad, se persigue con mucho mayor rigor y amplitud en Hegel. Y, como ya se dijo, el método dialéctico en tres etapas hunde sus raíces en Kant (por su principio de la deducción trascendental, su división de las categorías en tríadas y, como nota Hegel, por sus famosas antinomias, que éste trata de superar).

Pero Hegel pretende entroncar su concepción dialéctica con todo el fondo de la filosofía antigua. Sostiene que Sócrates usó de ella y que Platón la descubrió al afirmar que el movimiento es el principio de la multiplicidad de las cosas. El mismo Aristóteles habría sostenido el principio, que está de acuerdo con la experiencia profunda de la realidad [81]. Mas es bien notorio que la doctrina aristotélica del movimiento está muy lejos de oponerse al principio de identidad y admitir la oposición *actual* en el seno de los seres. Cada cosa puede pasar a ser otra, incluso la contraria; pero no por la fuerza de la contradicción o negación de sí en ella contenida, sino porque está en potencia para recibir otras formas por la acción de una causa.

En cambio, sí es cierto que la teoría de Hegel tiene un precedente directo en Heráclito, como él mismo declara [82].

[81] *Encicl.*, I *Lógica* n.81, aclar. 1.ª, p.130.

[82] Ibid., n.78, aclar., p.149: «En el ser está la nada, y en la nada el ser. Este ser que en sí tiene la nada es el devenir, en cuya unidad no está destruida la diferencia de ambos términos... El *devenir* es el primer momento concreto, y, por lo tanto, la primera determinación verdadera del pensamiento. En la historia de la filosofía, el sistema de Heráclito representa este grado de la idea lógica. Al decir Heráclito que todo era fluido *(panta rei)*, reconoció el devenir como la determinación primera de cuanto existe, mientras los Eléatas, como antes se ha dicho, com-

Nuestro filósofo renueva la vieja doctrina heraclitea del *devenir* como fondo de toda realidad, su teoría de los contrarios y del fluir de las cosas. Como Heráclito, sostiene que la vida lleva en sí el germen de la muerte y cada contrario se alimenta de su contrario [83]. En una perspectiva más amplia es, pues, Hegel heredero directo del *movilismo puro* del pensador griego, de su concepción del mundo como eterno fluir de las cosas; él mismo ha consignado que no hay un solo principio de Heráclito que él no haya incluido en su lógica. Por ello también es precursor del devenir vitalista de Bergson y de todas las formas de vitalismo actualista del pensamiento moderno. Sólo que Hegel ha transformado la visión realista de éstos, de un mundo en perpetuo cambio, en su concepción idealista. El devenir de las cosas se transfiere a un movimiento dialéctico de la idea, que se desenvuelve, extrañándose, en la naturaleza. El fluir real de las cosas se trueca en la dinámica evolutiva de las ideas, que, en virtud de la contradicción interna, imprimen impulso al devenir. La tesis contiene en sí ya objetivamente la antítesis, porque ambos conceptos se enlazan cualitativamente con otro concepto superior [84].

La negación del principio de identidad o de no-contradicción en todo el ámbito de lo real y del campo lógico y epistemológico es el reproche fundamental que se hace a la dialéctica de Hegel. Muchos intérpretes sostienen que Hegel no ha negado el principio en sentido estricto, sino que ha dado una *interpretación dinámica* del mismo. El mismo Hegel trata de evadir a veces esta consecuencia, alegando ejemplos de la experiencia vulgar que muestran el constante cambio en el mundo de un contrario a otro, de un extremo a otro extremo [85]. Sin embar-

prendieron como única verdad el ser vacío y abstracto. Refiriéndose al principio de los Eléatas, dijo Heráclito: «El ser no vale más que el no-ser», en cuya expresión se reconoce la negatividad . del ser abstracto y su identidad con la nada también abstracta, comprendidas ambas en el devenir».

[83] Ibid., n.81, aclar., p.129: «Lo finito no está sólo limitado por las cosas exteriores, sino que por su propia naturaleza se anula y pasa a su contrario. Así, p.ej., se dice que el hombre es mortal, y se considera que la muerte es una cosa que tiene su fundamento en circunstancias exteriores... Pero el que comprende la verdad sabe que la vida lleva en sí el germen de la muerte y *que lo finito se contradice a sí mismo*, y, por lo tanto, se anula». Heráclito también afirmaba: «El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua» (NIELS, *Fragmenta* B. 76).

[84] Si bien Hegel no se refiere con frecuencia al devenir como fondo constitutivo de las cosas, lo ha presentado, sin embargo, como forma de la unidad dialéctica del ser y de la nada, y esta primera tríada está en la base de todas las demás. Significa por ello su concepción general. Dice así en la *Ciencia de la lógica* p.70: «No sería difícil probar que la unidad del ser y de la nada se encuentra en todos los acontecimientos, en todos los objetos y en todos los pensamientos; debe decirse del ser y de la nada lo mismo que de la forma inmediata y de la mediación de las cosas: que no hay nada en el cielo y en la tierra que no las contenga».

[85] *Encicl.*, I *Lógica* n.81, aclar. 1.ª, p.130: «Aunque el entendimiento tienda a protestar contra la dialéctica, ésta no sólo aparece en la conciencia filosófica, sino que se halla demostrada en la conciencia común y en la experiencia universal. Todo lo que nos rodea se puede considerar como un ejemplo de dialéctica. Sabemos que todo lo finito, lejos de ser una cosa subsistente, es variable y pasajero; y ésta es precisamente la dialéctica de lo finito, por la cual el movimiento íntimo de los seres externos consiste en que pasan de lo que son inme-

go, toda la exposición de su sistema está montada sobre la contradicción inherente a los términos de cada proceso del ritmo triádico: la tesis contiene la antítesis, que es su negación o término opuesto. En la síntesis coexisten, sin suprimirse, los dos opuestos. Y, por otra parte, Hegel ha excluido expresamente de su sistema tal principio. El principio de identidad, dice, «en vez de expresar una ley real del pensamiento, no es más que una ley abstracta del entendimiento», y «la escuela filosófica que se apoya en estas leyes ha perdido el crédito hace mucho tiempo»[86]. No es válido sino para una identidad abstracta, que «no tiene ningún pensamiento y es un mero nombre», «una relación negativa consigo misma». En la esfera de las determinaciones del ser, que es la esfera de la reflexión, cada término pone y contiene su contrario: la identidad contiene la diversidad, y ésta a aquélla; la igualdad a la desigualdad, la semejanza a la desemejanza, el uno a lo otro o lo múltiple... y, en general, lo positivo contiene a lo negativo en unidad inseparable[87]. De igual modo, «el principio de exclusión de un tercer término» que expresa la no-contradicción, es interpretado como una abstracción vacía e irracional. «En lugar de hablar, conforme al principio de exclusión, del tercer término entre los contradictorios, valdría más decir: *todo es contradictorio*»[88]. Asimismo dice que «la *cosa*, en cuanto constituye esta totalidad (de la materia y forma, cada una de las cuales constituye su totalidad y cada una tiene una existencia independiente), contiene una contradicción»[89], o que la sustancia «es la totalidad de los accidentes», «la necesidad es la verdad de la libertad», etc.

El principio de contradicción es, por lo tanto, negado, a lo largo de la doctrina de Hegel, de una manera expresa o implícita. La interpretación contraria no parece tener apoyo en sus textos. El idealismo hegeliano implica, pues, la renuncia a este principio primero del pensar y del ser.

diatamente a lo que aparece como su contradicción o negación: la vida pasa a la muerte, el calor al frío, etc.». En esto y en los ejemplos siguientes trata Hegel de apoyar su dialéctica sobre el espectáculo de la contingencia y del movimiento universal. Pero su dialéctica de lo contradictorio va más allá, pues los opuestos, el ser y su negación, coexisten en cada término. El dinamismo del movimiento en el mundo lo explica Aristóteles y la filosofía clásica por el tránsito del ser en potencia al ser en acto, no por la existencia actual de los contrarios en el mismo sujeto.

[86] Ibid., n.115, observ., p.199-200.

[87] Ibid., n.116-119 p.201ss.

[88] Ibid., n.119, aclar. 2.ª, p.210.

[89] Ibid., n.130 p.229. Cf. n.129.

«La Fenomenología del espíritu»

Es la primera obra sistemática de Hegel, publicada en 1807. Esta célebre obra sólo en parte se encuadra en su sistema filosófico, pues forma un todo completo en sí. Constituye una especie de *propedéutica* que prepara e introduce al individuo desde su estado inculto del conocimiento vulgar, o de las formas inferiores de la conciencia sensible, hasta el plano del *saber filosófico*, o saber del absoluto. Ha sido calificada de «autobiografía del espíritu» o «historia novelada de la conciencia» que, a través de rodeos, contrastes y escisiones y, por tanto, de desdicha y de dolor, sale de su individualidad y se descubre a sí misma como razón o autoconciencia universal en lo individual que existe en acto en las determinaciones de lo real.

No obstante su factura, tan diversa de las restantes obras, la originalidad de su estilo, a la vez abstruso y descriptivo, en ella aparecen ya formulados los supuestos principales del idealismo de Hegel: el absoluto como espíritu, que se desenvuelve en sus tres momentos: en sí, por si y retorno a sí; la dialéctica triádica de este devenir, en que cada momento es superación del anterior, la identificación de lo real y lo ideal en la conciencia, etc.

En el *Prefacio*, además de los famosos razonamientos que justifican su separación del pensamiento de Schelling, destaca Hegel el punto de partida y principio de su nuevo sistema filosófico. Este sistema no debe ser la repetición vacía de una fórmula abstracta, como es el principio de identidad de Schelling. El principio supremo debe ser concreto y activo, es decir, debe ser la actualidad y subjetividad del absoluto. De ahí que la definición más alta del absoluto es la que le define como espíritu. El proceso de autorreconocimiento del absoluto como espíritu da lugar a una serie de figuras lógicas e históricas que son justamente los grados que el espíritu debe recorrer para llegar a la conciencia y posesión de si mismo. El cometido primero de la filosofía es, por ello, trazar esta serie de figuras de la historia ideal y cronológica del espíritu. De ahí que la primera parte del sistema científico de la filosofía debe ser una *fenomenología del espíritu*.

Aquí ya despunta el concepto historicista que se hace Hegel de la realidad y de la filosofía. La realidad absoluta es una evolución continua, que ha ido pasando a través de las formas más diversas para llegar hasta el momento actual. Por lo tanto, el individuo que quiere adquirir conciencia de sí mismo y comprender la realidad, debe rehacer estas etapas para obtener el

saber absoluto. «El individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del *espíritu universal*, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado. Vemos así cómo... en las etapas del progreso pedagógico, nosotros reconoceremos la historia de la cultura» [90]. Por ello, Hegel acude constantemente, en esta obra como en las siguientes del sistema, a la historia para ver en ella la confirmación de sus teorías. La *experiencia* a que gusta remitirse es ante todo la *histórica*. En cada espíritu individual se reproduce la serie de movimientos por los cuales el espíritu universal—que es la *sustancia* universal viviente, dotada de poder de reflexión sobre sí—ha llegado a adquirir plena conciencia de sí mismo [91]. De esta manera se verifica el tránsito de la conciencia vulgar a la autoconciencia plena del saber absoluto, que es conciencia de la identidad del ser y la idea.

Al *Prefacio* se añade una breve *Introducción*, en que Hegel rechaza, en su modo velado y duro, la exigencia de Kant de realizar una crítica preliminar del conocimiento antes del sistema filosófico. Es absurdo, ya que se basa sobre el principio indemostrable de que el conocer esté de una parte, y la realidad, de la parte opuesta. Esto no tiene sentido en su idealismo absoluto e identificación de lo real y lo ideal.

La *Fenomenología* comprende dos partes. La primera, con sus tres secciones, es la que corresponde al plan primero de la obra. La segunda, añadida por exigencias del editor, es una anticipación del contenido de la filosofía del espíritu, y en parte de la filosofía de la historia. Entre las dos completan las seis secciones de la obra: 1.º *Conciencia;* 2.º *Autoconciencia;* 3.º *Razón;* 4.º *Espíritu;* 5.º *Religión;* 6.º *Saber.*

1.º **La conciencia.**—El camino que la conciencia ha de recorrer en la serie de configuraciones para elevarse desde el conocimiento vulgar hasta la conciencia plena o la filosofía comienza por la *sensación*. Es la forma rudimentaria de la conciencia, «saber de lo *inmediato* o de *lo que es*», y produce la certeza sensible. El punto de partida de la fenomenología es *la certeza sensible*. A primera vista se presenta como la más rica y más segura, «cuyo contenido concreto se presenta como el conocimiento más rico, como un conocimiento de riqueza infinita». En realidad, es la más abstracta y más pobre. «Lo

[90] *Fenomenología del espíritu*, Pref., trad. W. Roces (México 1966), p.21.
[91] Ibid., p.22: «Puesto que no sólo la sustancia del individuo, sino precisamente el espíritu del mundo, ha tenido la paciencia de recorrer estas formas en la larga extensión del tiempo y de asumir la inmensa fatiga de la historia del mundo..., el individuo no podrá comprender su sustancia por un camino más corto».

único que enuncia de lo que se sabe es esto: que *es*; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa» [92]. Nos da el conocer de una cosa singular, *esta* cosa; pero la cosa puede ser un árbol, una casa, de la cual estamos ciertos no en cuanto árbol o casa, sino en cuanto *este* árbol, *esta* casa; es decir, algo que está *aquí y ahora* presente Ello implica que no sea certeza de la cosa particular, sino del *esto*, al cual la particularidad de la cosa es indiferente. «Enunciamos también lo sensible como un universal», es decir, un *genérico* esto [93]. Ahora bien, el esto no depende de la cosa, sino del yo que la considera; tiene sentido exclusivamente si hay un sujeto o conciencia para la que es esto. El *aquí* y el *ahora* ni siquiera están en el objeto que cambia, sino en el yo permanente que los enuncia. Dicho yo no es, por lo tanto, un sujeto concreto, sino un yo en general. Se han enfrentado, pues, un «yo» cualquiera, indeterminado, con un «esto» también genérico. Y del encuentro de ambos ha surgido una experiencia: la certeza de que *ahí* está presente un algo ante un yo.

Hegel intenta, al parecer, sustraer todo valor a la experiencia sensible como certeza de la realidad de las cosas singulares y reducirla a conciencia del vago fluir de los objetos.

La *percepción* es el segundo momento de la conciencia sensible. Es la aprehensión de las sensaciones múltiples en la *unidad* del objeto. La percepción aprehende la cosa una, dotada de cualidades diversas. Sin embargo, las cualidades simultáneas y exclusivas entre sí contradicen la unidad del objeto. Un objeto no puede ser percibido como uno en la multiplicidad de sus cualidades si el yo no toma sobre sí la unidad afirmada, es decir, si no reconoce que la unidad del objeto es establecida por él mismo. El yo perceptor «carga» con sus cualidades; el objeto no es blanco más que para el ojo, ni dulce más que para la lengua. La percepción pone en el centro del propio conocer la categoría de *cosa* una. Pero «la unificación de estas propiedades distintas e independientes corresponde solamente a la conciencia» [94]. Sobreviene la indeterminación y «el engaño», pues la percepción no distingue el ámbito de la cosa y sus percepciones, y la cosa se dispersa en sus cualidades. Por otra parte, la percepción, que forma la unidad en un conjunto de cualidades de la cosa, es decir, «el universal en lo individual», invita a la conciencia a elevarse al plano de mayor universalidad e interioridad, que es el del entendimiento.

La tercera etapa, en el camino de la interiorización de la

[92] *Fenomenología del espíritu: La conciencia* 1.°, p.63.
[93] Ibid., p.65.
[94] Ibid., 2,2.° p.77.

conciencia, es la del *entendimiento*. Desde el momento en que, en el objeto, la unidad se distingue de la multiplicidad y se implican entre sí, el objeto ya no es percibido, sino pensado. La conciencia que deviene entendimiento opera con representaciones de mayor universalidad; su objeto es «el universal incondicionado», en que agrupa las formas concretas de la sensación y percepción. Pero el entendimiento reconoce en el objeto sólo una *fuerza* que actúa según leyes fijas. Aparece el concepto de «fuerza», que sustituye al de cosa, concepto caro al entendimiento científico y matematizante, en cuanto es mensurable. Mas el juego recíproco de las distintas fuerzas no agota el mundo físico, el cual se nos presenta más bien como una serie de *fenómenos*, es decir, de apariencias cualitativas emergentes sobre el juego de las fuerzas.

Entre la «fuerza» y el «fenómeno», el entendimiento entrevé ahora una relación y un orden operante en las cosas que no es ya de naturaleza sensible, sino espiritual. La tensión dialéctica de fuerzas se produce entre el mundo del fenómeno, que es algo aparencial en la conciencia, el mundo de la *esencia*, que es lo más profundo y suprasensible del objeto (lo que está más allá del fenómeno o lo interior) y el *ser* del objeto que es en sí, en dimensión de infinitud. Puesto que el fenómeno está solamente en la conciencia, y lo que queda más allá del fenómeno, o es una nada o es algo también para la conciencia, en este momento la conciencia ha resuelto todo el objeto en sí misma; el espíritu se reconoce en el universo exterior en cuanto comprende que la sustancia del mundo no es diversa de la propia sustancia. Con esto se cierra el proceso de la conciencia, que se ha convertido en conciencia de sí o *autoconciencia*.

2.º **La autoconciencia.**—Los grados de la conciencia se han disuelto en la autoconciencia. El entendimiento ve que todo el reino de lo suprafenoménico que ha invocado para explicar los fenómenos sensibles es *producto* de la misma. La conciencia entonces se repliega sobre sí misma como realidad subyacente bajo el velo de los fenómenos y deviene autoconciencia. La nueva figura es «el saber de sí mismo en relación con el anterior, que es el saber de otro» [95]. Es la conciencia que se hace lúcida, que se capta a sí misma como centro y toma *certeza* de su propio ser en una reflexión honda a través de la dialéctica del *en sí*, que se transforma en *por sí*, del implícito en explícito, entrando en relación con los otros.

Pero esta evolución dialéctica de la fase de conciencia a la

[95] Ibid., 4: *Autoconciencia* 1.º p.107.

de conciencia desarrollada no se obtiene por salto inmediato, sino a través de sucesivos estadios, que Hegel describe por otras tantas situaciones o *figuras históricas*. De nuevo aparece el historicismo de Hegel, que busca en la historia las etapas que rigen el desarrollo del ser y del pensamiento, sacando de lo histórico sus categorías abstractas. Estas figuraciones, que han ejercido considerable influencia, no tienen sólo valor gnoseológico, como fenomenología de la conciencia, sino también histórico; son parte de su filosofía de la historia.

Hegel comienza con la autoconciencia en forma de deseo *(Begierde)*, es decir, en su apetencia de autorrealización o plena posesión de sí. El yo, que primero era sólo certeza de sí mismo, necesita poner frente a sí otra cosa y desdoblarse en una referencia al objeto externo. Es característico de la actitud de deseo que el yo subordine el objeto a sí para apropiárselo y aun consumirlo. Mas cuando el yo se confronta con otro yo, la actitud cambia. «La autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra con otra esencia». La autoconciencia así duplicada, el encuentro con otra, da lugar a una superación; «no ve lo otro como una esencia, sino que se ve a *sí misma* en lo *otro*». Esta duplicación origina un movimiento de *reconocimiento*. La autoconciencia necesita ser *reconocida* por otras autoconciencias como condición de la plena conciencia de sí [96]. «El encuentro de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo es el nosotros*, y el *nosotros*, el *yo*» [97]. Es el encuentro con la sociedad, el descubrimiento de la comunidad de espíritus y de la unidad de la vida social.

a) *La primera figura* que entonces se presenta es la de *señorío y esclavitud*, propia del mundo antiguo. Enfrentadas las autoconciencias, la primera reacción de cada yo es la de asegurar la propia existencia frente a los otros. Su deseo sería de aniquilarlos como medio de hacer triunfar su propia existencia. Pero una destrucción literal no obtendría el propósito, pues el reconocimiento de otros es requerido para la propia conciencia de sí. «La lucha de las conciencias contrapuestas» se resuelve así en *la relación de señor y esclavo*. El guerrero vencedor somete a sí a los vencidos, que sirven de instrumento a la voluntad del dominador, dándole el sentimiento vivo de su yo. El *señor* es la autoconciencia *libre*, que impone su

[96] Ibid., A p.113: «El encuentro es *en* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para (por) sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce».

[97] Ibid., 3.º p.113. Esta dialéctica hegeliana de la autoconciencia desdoblada en los otros está inspirada en la similar maniobra dialéctica de Fichte del yo absoluto, que se opone a los no-yo concretos, apareciendo así la sociedad.

ley e iniciativa al siervo. El siervo es la conciencia esclavizada, alienada, carente de libertad y ligado a la materia y al trabajo.

Pero esta situación va a ser cancelada en fuerza de la contradicción en ella implicada. Esto sucede cuando la conciencia del siervo evoluciona. Por medio del desarrollo y formación en el trabajo logra trascender a la materia y adquiere independencia y libertad. Derroca en una nueva lucha a los señores y asume sobre sí la responsabilidad de la historia.

La figura del siervo y del señor no sólo representa el desarrollo del espíritu, sino que ha tenido también una proyección histórica. Es la dialéctica que ha recibido acogida preferida en Marx, quien la convirtió en la dialéctica única y universal.

b) *El estoicismo* figura el estado de conciencia por el que el hombre se muestra inalterable ante los hechos, y trata de independizarse de ellos «en cuanto esencia pensante» [98]. El estoico, que quiere liberarse del vínculo de la naturaleza despreciándolo, alcanza sólo una *libertad abstracta*, ya que aquel vínculo permanece en cuanto la realidad de la naturaleza no es negada. La contradicción inherente a la relación anterior, en sus dos tipos de señor (Marco Aurelio) y esclavo (Epicteto), no es superada, pues ambos se refugian en la interioridad y exaltan la libertad y autosuficiencia internas, pero la vinculación a las cosas extremas no ha cambiado. Por ello da paso a una postura más radical.

c) *En el escepticismo,* la conciencia se lanza a una libertad desenfrenada, negando toda realidad. La conciencia escéptica duda de todo, y quiere alcanzar por esta actitud negativa la imperturbabilidad. Pero la contradicción permanece. Como conciencia singular. se coloca en oposición con las otras conciencias, negando lo que ellas afirman y afirmando lo que ellas niegan. Con esto, la autoconciencia (que es una en sí) se halla en oposición consigo misma, y la división interna de la autoconciencia produce la nueva fase de la conciencia infeliz.

d) *La conciencia infeliz (das unglückliche Bewusstsein)* es la figura de escisión insanable entre el individuo y el universal, la conciencia desdoblada, dividida. «La duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo...; y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria» [99].

La contradicción trata entonces de resolverse de distinto

[98] Ibid., B 1.º p.122.
[99] Ibid., B 2.º p.127-28.

modo. La autoconciencia infeliz se percata de su finitud y contingencia, y se abre al ideal de una conciencia inmutable e infinita, que es Dios. La conciencia de esclavo que late en ella proyecta el ideal del señor a una perfección absoluta y supramundana: la conciencia divina como existiendo aparte del mundo y del propio yo. La humana conciencia queda así dividida, alienada e «infeliz».

Es la situación propia de *la conciencia religiosa medieval*. Hegel, el luterano, ha asociado aquí de un modo polémico, aunque velado, la conciencia infeliz o dividida con el catolicismo de la Edad Media y su ideal ascético. La conciencia mudable se subordina a la conciencia inmutable y divina. Más que pensamiento, es sentimiento o conciencia devota, esto es, subordinación o dependencia de la conciencia singular a la conciencia divina, de la cual declara haberlo recibido todo como don gratuito. Esta conciencia culmina en el ascetismo, en el cual la conciencia reconoce la miseria e infelicidad de todo lo finito y carnal, y, mediante la renuncia a todo gozo y satisfacción en las propias actividades, tiende a liberarse de la materia para unirse a la inmutable o Dios.

Pero en este momento ilusorio de unión con lo infinito de la conciencia alienada y dividida [100] surge la superación. La conciencia reconoce que ella misma es la conciencia absoluta, la cual ya no existe por sí en el *más allá*, en Dios, sino en sí misma. Con este reconocimiento empieza el ciclo de la conciencia absoluta.

3.º **La autoconciencia como razón.**—La tercera fase de la historia fenomenológica de la conciencia es presentada como síntesis de conciencia y autoconciencia, a la que Hegel da el nombre general de *razón*. En las etapas anteriores, la realidad del mundo se le aparecía como algo diferente y opuesto, como la negación de sí; ahora la conciencia mudable y finita se ha reconocido a sí misma en la unificación con la conciencia infinita e inmutable. Es el camino de la interiorización, el retorno a la conciencia universal. «En el pensamiento captado por ella de que la conciencia *singular* es *en sí* esencia absoluta, la conciencia retorna a sí misma. Para la conciencia desventurada, el *ser en sí* es el *más allá* de sí misma» [101]. A través de los tortuosos caminos ya descritos, la conciencia individual se eleva hasta la autoconciencia absoluta o razón universal, que

[100] Ibid., B 3.º p.137: «A través de estos momentos, primero el de la renuncia a su propia decisión, luego de la renuncia a la propiedad y al goce y, por último, el momento de la realización de algo que no comprende . . , tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo».

[101] Ibid., V p.143.

asume en sí toda la realidad, que se hace consciente de que cuanto sabe no es otra cosa, como objeto, sino ella misma. «En cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser, se trueca en actitud positiva... Pero como razón, segura de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad..., pues ahora tiene certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo»[102].

Las varias formas de autoconciencia han sido tentativas de la conciencia para reconciliarse con el *objeto* y sustituir su comportamiento negativo por otro positivo. Debe pasar de la simple conciencia de sí misma y de su libertad independiente, a la afirmación de su identidad como la realidad. Es lo que se verifica en la autoconciencia transformada en razón. Hegel la define: «La razón es la certeza de la conciencia de *ser toda realidad;* de este modo expresa el idealismo el concepto de razón»[103]. Estamos dentro del puro idealismo, en que la conciencia-razón asume en sí toda la realidad, es decir, que toda la realidad está en la razón y es por la razón. En otros términos, el conocimiento absoluto es el nivel en el que el sujeto finito participa en la vida del pensamiento que se piensa a sí mismo, del absoluto o totalidad que se piensa a sí en la mente humana.

Pero esta realidad universal es aún pura abstracción. Y la certeza de la razón debe justificarse para convertirse en verdad. La razón o autoconciencia vuelve a salir por el mundo para encontrarse a sí misma en las cosas. Como en las anteriores, Hegel desarrolla esta fase de la razón a través de una serie de etapas dialécticas, asociadas a otros tantos momentos de la historia.

En su primer aparecer se presenta como *razón observadora (beobachtende Vernunft)*, dedicada a indagar el mundo de la naturaleza. Es la fase del *naturalismo* del Renacimiento y del empirismo. En su momento descriptivo inquiere «los signos» a través de los cuales la razón denota la universalidad de las cosas, y en un segundo momento descubre las *leyes* de la naturaleza. Mas pronto se percata de que muchos seres se elevan por encima de las leyes puramente mecánicas y descubre el mundo orgánico. En él domina una ley típica, que es la ley teleológica. Con el mundo orgánico se entra «en el reino de los fines». La característica de este mundo orgánico es la

[102] Ibid., p.143.
[103] Ibid., p.144.145: «La razón es la certeza de ser toda *realidad*. Pero este en sí o esta *realidad* es todavía algo completamente universal, la pura abstracción de la realidad».

oposición, lucha y conciliación entre el aspecto «externo», que es apariencia en gran parte accidental, y lo «interno», constituido por la tendencia teleológica o en vista de los fines del organismo entero. Las objetivaciones progresivas de la interioridad teleológica son los géneros y las especies, a través de los cuales se actúa el progreso ascendente de la individualidad orgánica hacia la completa universalidad.

En la siguiente fase de observación interior, la razón pasa a una nueva forma de descripción: la *psicología*. Hegel señala las leyes propias de la vida consciente, que son las leyes lógicas o del pensamiento y las leyes psicológicas. Pero, siguiendo la moda de su tiempo, no distingue la psicología de otras dos pretendidas ciencias entonces en boga, y que examina largamente: la *fisiognómica*, de J. K. Lavater (1741-1801), que trataba de determinar el carácter del individuo a través de su fisonomía, y la *frenología*, de F. J. Gall (1758-1828), que pretendía conocer el carácter por la forma y protuberancias del cráneo[104]. En su abstractismo idealista, Hegel no menciona siquiera el alma, sino sólo habla de las «leyes de la individualidad».

En la nueva fase de la *eticidad*, la razón, por fin, se ha encontrado a sí misma. En las investigaciones anteriores, la razón, aun buscando aparentemente otra cosa, en realidad se buscaba a sí misma; intentaba reconocerse en la realidad objetiva. Aquel vagar errante tiene, pues, un término cuando alcanza este reconocimiento y se ha encontrado a sí como autoconciencia. Ha llegado «al reino de la ética». Hegel designa por *eticidad* la razón que se hace consciente de sí en cuanto se ha realizado en las instituciones histórico-políticas de un pueblo, y sobre todo del Estado. Lo ético se distingue de la moralidad, que contrapone el deber ser (imperativo racional) al ser o a la realidad, y tiene la pretensión de reducir lo real a lo ideal. Eticidad, en cambio, es la razón moral que se ha realizado en formas históricas concretas y es plenamente razón real o realidad racional.

Antes de alcanzar la eticidad, la autoconciencia sufre otras desviaciones. Desengañada de la ciencia, se lanza, como el Fausto de Goethe, a la vida en busca del placer. Pero en esta búsqueda experimenta una contradicción, un destino y necesidad extraños a sí, que impulsan su obrar a los fines de la estirpe y del universo entero. La individualidad reconoce a veces esta necesidad y «el delirio de la infatuación» (nueva figura de la conciencia con que se alude a los románticos), que

[104] Ibid., V A,c p.185-204.

expresa la rebelión de la individualidad contra la ley universal. La conciliación vuelve a establecerse a través de la *virtud*, que expresa la conciliación de la autoconciencia con lo universal [105].

Mas la virtud como realización del bien de una individualidad abstracta que pretende imponer la ley en sí y para sí, cae en oposición con «el curso del mundo» y es vencida por él. De nuevo aquí Hegel polemiza de un modo tácito, pero en términos muy claros, contra la ética de Kant y su concepto de la autonomía de la razón individual. No es la virtud en sí del individuo, como prosecución de un vacío deber ser, el verdadero valor ético, sino la del *bien real*, que se conforma con la ley universal y tiene su fundamento en las leyes de los pueblos [106]. El curso del mundo siempre tiene razón; y el esfuerzo de la persona moral, en que Kant pretendía poner lo más alto de la dignidad humana, aparece a Hegel como falto de sentido.

Así, pues, el individuo debe realizar su esencia y su destino conformando su acción ética con las leyes adecuadas al fin universal, que son las leyes y costumbres que reflejan el espíritu de un pueblo [107]. De este modo, el individuo puede reencontrar el universal, y con lo universal la íntima esencia y posesión de sí mismo. Mas entonces la razón, que ha conocido su propia naturaleza y destino, ya no es la mera razón individual, sino la totalidad misma autoconsciente; es el espíritu [108].

El espíritu.—Con esta serie inextricable de vicisitudes termina la odisea de la conciencia y el ciclo de la fenomenología queda agotado. Las otras tres secciones de la obra (el espíritu, la religión, el saber absoluto o filosofía) rebasan el plan primitivo, y se sabe que fueron añadidas por sugerencias del editor y, a presiones del mismo, redactadas precipitada y desor-

[105] Ibid., V B,a p.214: «Las sombras de la ciencia, las leyes y los principios, que son lo único que se interpone entre ella y su propia realidad, desaparecen como una niebla carente de vida ..; la autoconciencia toma la vida como se cosecha un fruto maduro, que se ofrece a la mano del mismo modo que ésta la toma». Y cita en este sentido unos versos del *Fausto* de Goethe.

[106] Ibid., V B,c p.224-245. Cf. p.229: «La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía *su fundamento pleno de contenido* en la *sustancia* del pueblo, y como su fin un *bien real ya existente*; no iba, pues, dirigida la realidad como una inversión universal y contra un *curso del mundo*. En cambio, esta que consideramos es una virtud que sale fuera de la sustancia, una virtud carente de esencia, una virtud solamente de la representación y de las palabras, privada de aquel contenido. Esta vacuidad de *la retórica en lucha contra el curso del mundo*...».

[107] Ibid., V B,1.º p.210: «En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente; encuentra expresado su destino, es decir, su esencia universal y singular .. De aquí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que la sabiduría y la virtud *consisten en vivir de acuerdo con las costumbres del pueblo*».

[108] Ibid., VI: *El espíritu* p.254: «La Razón es el espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad, y es consciente de sí misma como de su mundo, y del mundo como de sí misma».

denadamente. El mismo Hegel las eliminó en los resúmenes de la *Fenomenología* hechos para la *Propedéutica* y la *Enciclopedia*. Su material lo componen anticipaciones de la *Filosofía del espíritu* y parte de la *Filosofía de la historia*, todo ello envuelto en figuraciones de la conciencia y de la historia. Solamente una indicación esquemática de su contenido.

La sección del *Espíritu* desarrolla de nuevo un amplio capítulo sobre la eticidad, pues para Hegel la vida ética es «la sustancia», «la verdad» del espíritu [109]. Su dialéctica comienza con la oposición entre la ley humana y la ley divina, delineada magistralmente en las figuras de la *Antígona*, de Sófocles. Este conflicto es una nueva figuración de la antítesis entre la individualidad y la universalidad, que domina la trama dialéctica de toda la obra. Por medio de la conciliación se supera el mundo de la mera «moralidad» y se funda el auténtico reino jurídico de las leyes o «el estado de derecho» *(Rechtszustand)*, que es la base social en la cual solamente puede surgir el espíritu.

Pero el espíritu que ha entrado en el mundo es impelido, por su propia inquietud, a alienarse de sí mismo. Y la cultura es el producto propio de este «espíritu alienado de sí» *(der sich entfremdete Geist)*. La cultura significa una actividad meramente intelectual—la erudición, las ciencias mismas—que aboca a un extrañamiento de la vida concreta y viviente del espíritu. Y si bien la cultura recibe una descriptiva más amplia con varias subdivisiones de antítesis, al final surge la escisión en dos partes antitéticas: de un lado, la fe con su producto del intuicionismo irracionalista; de otro lado, la «pura inteligencia». La figura histórica de este drama dialéctico es la Ilustración, que mueve la guerra a la superstición, como en el mundo ideal la pura inteligencia hace la guerra a la fe.

De esta oposición nace una nueva síntesis, cuyo producto es la concreta libertad del hombre, que trata de conciliar la fe y la inteligencia. Surge de aquí la figura romántica del «alma bella» *(die schone Seele)*, que representa la libertad absoluta, el inocente optimismo del hombre que se lanza por los caminos de la vida. El «alma bella» está por ello abocada a enfrentarse con el mal. La lucha es inevitable, pero el espíritu no quiere reincidir en los grados inferiores ya superados y busca la reconciliación con el abandono definitivo del conflicto. La

[109] Ibid., p.259: «Pero la esencia que es *en sí y para sí* y que, al mismo tiempo, ella es real... es *el espíritu*. Su *esencia* espiritual ha sido ya definida como la *sustancia ética*; pero el espíritu es la *realidad ética*. Es el sí mismo de la conciencia real, que más bien se enfrenta a sí misma como el *mundo* real objetivo, el cual... ha perdido para el sí mismo toda significación de algo extraño... Es espíritu, es la sustancia y la esencia universal...».

conciliación adviene a través de la moral del «perdón» en que culmina la historia del espíritu. Pero el perdón es ya un concepto religioso. Cesa, pues, la dialéctica del espíritu y comienza la de la religión.

La religión y la filosofía.—La religión tiene también una historia fenomenológica, que es a la vez ideal y cronológica. Pero aquí la descripción de Hegel anticipa aún más literalmente lo que va a desarrollar más ampliamente en la *Filosofía del espíritu objetivo*. Es decir, los tres momentos de la evolución del fenómeno religioso según su concepción propia: a) *La religión natural*, o de los pueblos orientales, en sus tres formas de las religiones de los persas, hindúes y egipcios. b) *La religión estética*, o de los griegos, en que incluye el desarrollo del arte griego. c) *La religión revelada o cristiana*, con la interpretación hegeliana de la misma.

El saber absoluto, o la filosofía, es el célebre final, en que culmina la *Fenomenología*. El arte y la religión, formas inferiores de la autoconciencia, preparan el saber absoluto, en el cual el desarrollo de la conciencia alcanza máximo grado, con la perfecta identidad del ser, devenir y pensamiento en el todo absoluto. A través de sus diversas manifestaciones, el espíritu se ha conocido finalmente a sí mismo, y ha conocido que el mundo de las cosas no es diverso de él. Con lo cual el espíritu no es solamente *en sí*, sino también *por sí*, y ha realizado el propio fin absoluto.

Conclusión.—Hegel, con su *Fenomenología*, ha abierto el camino a todas las construcciones fenomenológicas del pensamiento moderno. La suya está edificada sobre los principios del idealismo puro y es reflejo fiel de su idealismo absoluto, una anticipación del sistema desde los fenómenos de la conciencia. En ella ha inaugurado también el método dialéctico, y a la vez historicista, de conjunción de la evolución dialéctica del pensamiento y de la historia que va a proseguir en todo el sistema.

Sus construcciones pueden ser, sin duda, artificiosas e incoherentes; sus interpretaciones del sentido de las épocas y culturas, arbitrarias. Pero es cierto que con sus famosas figuras de la conciencia proyectadas en figuras históricas ha ejercido una indudable fascinación en la filosofía posterior.

CAPITULO VIII

El sistema hegeliano

Proseguimos ahora con la exposición del sistema de Hegel, que ha encontrado su completa formulación en la obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, con las tres grandes partes que la componen, más los ingentes volúmenes de *Lecciones* complementarias de Berlín, que desarrollan la última parte.

Las premisas.—En la larga Introducción antepuesta a la *Lógica* y en los *Preliminares* de ésta, Hegel expone las premisas fundamentales y estructura del sistema. Recoge la definición de la filosofía como «la investigación de las cosas por el pensamiento»; un pensamiento que se distingue de las otras formas del conocer en que es un pensar *por reflexión*, que penetra «en lo íntimo de las cosas» y que «permanece idéntico a sí mismo», ya que todas sus diferencias provienen de la conciencia y son «maneras de ser del espíritu» que no se distinguen del pensamiento más que por la forma [1]. Su *objeto* será la verdad toda y única, es decir, la verdad de Dios o el Absoluto y de todas las cosas finitas que en él se resuelven [2]. Pero, siendo la filosofía un pensamiento sistemático y de especulación, la enciclopedia que la formule «no debe contener la exposición completa de las ciencias particulares ni entrar en sus detalles; bastará que indique sus puntos de partida y los principios fundamentales de cada una» [3]. Es decir, la filosofía «consiste en exponer

[1] *Enciclopedia*, Introducción, n.2. Trad. esp. de A. FABIÉ, p.2-3. *La Enciclopedia* fue redactada, en efecto, por Hegel por la necesidad de ofrecer un *compendio*, o manual, para su enseñanza al llegar a Heidelberg. Un edicto del ministro Von Zedlitz (1781) exigía a los profesores de universidades el deber de sujetarse a un texto o manual, propio o ajeno, para sus lecciones. Hegel disponía entonces de lo contrario. Había publicado una desorbitada introducción a su sistema, *La fenomenología*, y una *Lógica*, como primera parte, excesivamente voluminosa (3 vols.). Poseía ingentes cantidades de sus notas de Jena y Nuremberg. Con todo ese material pudo redactar, extractándolo, su *Enciclopedia en compendio*, y publicarlo en un tomo (1817). De ella hizo en vida dos nuevas ediciones (1827, 1830), en las que amplió hasta el doble su obra con la edición de extensas observaciones. En la edición de *Obras completas*, sus alumnos enriquecieron aún más la obra con notas en forma de *Zusätze* (aclaraciones, traduce Fabié) tomadas de las lecciones de Hegel, sobre todo de Berlín. Las traducciones como la de Antonio Fabié contienen todos estos añadidos de la edición completa.

Recientemente, W. KAUFMANN, *Hegel*, (vers. esp. Madrid 1968) se muestra escéptico sobre el valor de estos complementos y pretende que han desfigurado a veces el auténtico Hegel. No niega que sean esas notas de Hegel; pero los discípulos no cuidaron de notar las fechas de las lecciones. Y sobre la base de los manuscritos originales intenta una «reinterpretación de Hegel en el conjunto del sistema» que no aparece por ninguna parte, si bien su estudio, prevalentemente biográfico, aporta interesantes puntos de vista nuevos. Nosotros, como generalmente los expositores, hacemos también uso de esos *Zusätze*, que aclaran mucho el texto primero.

[2] *Encicl.* (Introd. n.1 p.1): «La filosofía tiene el mismo objeto que la religión, es decir, la *verdad*, en la acepción más elevada de la palabra, y en el sentido de que Dios es la verdad, y la única verdad. Ambas tratan también de las cosas finitas, de la naturaleza y del espíritu humano .. En este sentido, la filosofía puede presuponer el conocimiento de su objeto...»

[3] Ibid., n.16 p.23. Hegel mantiene, pues, dentro de su concepción de la filosofía como la

los *desenvolvimientos necesarios* de su contenido y en *demostrar* la naturaleza y las determinaciones de su objeto»[4]. En esto se distingue no sólo de las ciencias, sino también de la fenomenología filosófica antes descrita. Esta procedía por *figuras*, que son situaciones históricas o espirituales, más o menos poéticas, como vicisitudes del proceso en que la autoconciencia llega a reconocerse. La filosofía procede, en cambio, por *categorías* o conceptos, que son momentos inmutables, universales y necesarios de la realización de esa conciencia infinita.

Hegel rechaza el *presupuesto* kantiano, que exigía una *crítica* previa del conocimiento como punto de partida del desarrollo de la filosofía. No tiene sentido tal análisis gnoseológico preliminar, pues, si es verdadero, debe entrar dentro del sistema filosófico y derivarse de él. La filosofía, como saber del Absoluto, es el resultado de todo el proceso a través del cual se desarrolla el pensamiento-realidad hasta llegar a la plenitud de la autoconciencia, en que el espíritu se da cuenta de que todo es creación suya. Ambos procesos, el del pensamiento y el de la realidad, se identifican. Por eso, Kant, con su intento de partir del análisis del conocimiento y de sus límites, «se detiene en el conocimiento y no llega a la realidad»[5].

Pero sería vano pensar que Hegel ha abandonado por ello todo *presupuesto* preliminar al desarrollo de su sistema. Al contrario, toda la exposición del mismo descansa sobre los principios de su idealismo, admitidos como postulados inconcusos y que actúan en su sistematización. Estos son los que se han destacado anteriormente. El *primero* es su concepción del Absoluto, en que está implícito todo el sistema. El Absoluto, o lo infinito como totalidad, es el fundamento de toda la realidad y *sujeto* de la filosofía, en que se resuelven y absorben, como Espíritu pensante, todas las determinaciones del ser. Precisamente la *Fenomenología* ha querido mostrar el proceso de la conciencia singular, que, a través de sucesivas etapas y vicisitudes, llega a su identificación con la ciencia universal o autoconciencia absoluta. Hegel se instala, pues, dentro del Absoluto, en un encuentro inmediato y cuasi intuitivo con él, como comienzo radical y punto de partida de su sistema. Y, como también se dijo, la expresión adecuada del Absoluto es la Idea

ciencia absoluta, la noción común sobre las relaciones entre ella y las ciencias. Cf. n.9 (observ. p.13): «La relación del conocimiento especulativo con las demás ciencias consiste en que aquél no prescinde del contenido, que éstas toman exclusivamente de la experiencia, pues lo admite y lo emplea sólo como su elemento; consiste también en que el conocimiento especulativo se apodera de lo general, de las leyes y de los géneros que contienen las demás ciencias y hace de ellos, por decirlo así, su materia propia; pero comunicándoles un sentido y un valor más elevados, añadiéndoles otras categorías».

[4] Ibid., n.1 p.2.

[5] Ibid., *Lógica* n.40 p.70; cf. n.41.

absoluta, como identidad de lo ideal y lo real en su totalidad. Hegel la invoca también, desde el principio de la *Enciclopedia*, «como el objeto de la filosofía», estableciendo la plena identificación de la Idea con lo absoluto [6]. Toda la articulación del sistema gira después en torno a la Idea como concepto primario del Absoluto, y que se va desenvolviendo en la naturaleza y el espíritu.

El segundo principio o supuesto de Hegel es la *dialéctica*. Como ya también se ha expuesto, la dialéctica, en cuanto ley interna del pensamiento y, por lo mismo, de la realidad, no es un método añadido, sino que está en la entraña del pensamiento y de las cosas, constitutiva de la visión hegeliana del Absoluto desde su primera indeterminación y en todas sus determinaciones reales. Hegel parte del supuesto de que el Absoluto no es una realidad inmóvil, el ser puro de Parménides, el *ens realissimum* de la metafísica antigua y del racionalismo, o la identidad indiferenciada y vacía de Schelling, sino la identidad en las diferencias, una síntesis conciliadora de todos los opuestos, sin anularlos ni suprimirlos. La contradicción está en la entraña del mismo, es la nada o el no-ser enlazado con el ser. Por eso su esencia consiste en el *devenir* como unidad dialéctica del ser y del no-ser; es decir, un ser que huye de la nada y consiste en estar llegando a ser, en tensión positiva al ser. De ahí resulta la concepción *dinámica* del Absoluto y de todos sus modos como realidad en continua evolución, cuyo fondo es hacerse o evolucionar a través de sus distintos momentos. Estos serán necesariamente un continuo repetir de la triada dialéctica, ya que la oposición de la tesis y antítesis es la fuerza interna que mueve a resolverse en la síntesis superadora, a devenir un nuevo ser, y así sucesivamente. La dialéctica es, por lo tanto, *el resorte impulsor* de todo el movimiento del ser, el supremo principio explicativo de la multiplicidad de las cosas contenidas en el Absoluto. La concepción dialéctica no es, pues, para Hegel un simple método de filosofar, sino que define la estructura misma del pensamiento y de toda la realidad, que se desenvuelve como producto de la actividad dialéctica del Absoluto.

El tercer principio de la mediación es también fundamental en el pensamiento de Hegel [7], pero no parece sino simple explicación del principio dialéctico. En cada determinación de la idea hay tres momentos: el inmediato, que puede llamarse de la virtualidad o de la identidad e infinidad abstrac-

[6] Ibid., Introd. n.6 y 14.
[7] H. Niel, *La médiation dans la Philosophie de Hegel* (Paris 1945).

tas; el mediato o de la finitud, que es el giro dialéctico de la antítesis, de la alienación u oposición de sí «o la mediación de devenir otro respecto de sí mismo»; el tercer momento es el de la mediación realizada, o unión de lo inmediato y mediato, de lo infinito y lo finito, por la reflexión en sí, que retorna al principio y da a la vez comienzo a un nuevo miembro. La mediación, en suma, expresa la *concatenación* de conceptos unidos en los tres momentos de la dialéctica.

Concepto complementario de la «mediación» es el de la *circularidad*. El desarrollo ideal de los conceptos no procede en sentido lineal, que así continuaría al infinito, sino que retorna sobre sí. No se da progreso indefinido, porque todo progredir es a la vez un volver al principio. La evolución de la idea o del espíritu es al mismo tiempo *involución;* un salir de sí en despliegue exterior y retornar a sí. Como la vida de la semilla, que se desarrolla y se despliega en el árbol y luego se repliega y concentra en el fruto, que cae en la tierra y torna a empezar el ciclo. «De este modo, la filosofía es como un círculo que gira sobre sí mismo» [8] en fuerza de la identidad del Espíritu y las cosas.

División de la filosofía.—La realidad es el devenir dialéctico de la Idea. El oficio de la filosofía consistirá en articular y sistematizar las etapas de esta evolución. Y su división corresponderá a las diversas fases o momentos del devenir evolutivo de la Idea, que, en virtud del movimiento dialéctico inmanente, deberán ser tres. Hegel ha dividido su sistema, ya desde el esbozo de Jena, en tres partes principales, que son también las grandes partes de la *Enciclopedia*. El mismo las enlaza con el devenir de la Idea. «La Idea existe en primer lugar como pensamiento idéntico a sí mismo, y al propio tiempo como actividad que se opone a sí misma para existir por sí, y, oponiéndose a sí misma, no sale de sí. La ciencia se divide, por consiguiente, en tres partes:

1.ª *La lógica*, o ciencia de la idea en sí y para si *(an sich)*.

2.ª *La filosofía de la naturaleza*, o ciencia de la idea en su existencia exterior *(ausser sich* = en su alienarse de sí).

3.ª *La filosofía del espíritu*, o ciencia de la idea, que desde su existencia vuelve sobre sí misma *(in sich)*» [9].

[8] *Encicl.* Introd. n.17. Y añade (p.26): «Llegar a la noción de la noción, volver la noción a su punto de partida, es el trabajo y objeto de la filosofía».
[9] Ibid., n.18 p.27.

La lógica

Hegel desarrolló primero su lógica en la segunda de sus obras mayores: *Ciencia de la lógica* (1812, 1816), que luego recapituló para incorporarla a la *Enciclopedia* (1817), como su primera parte. Esta *Lógica* (llamada también *minor* para distinguirla de la anterior o *Gran lógica)* contiene sustancialmente la primera, en redacción más condensada y definitiva. A ella nos atenemos principalmente, enriquecida por los discípulos con notas de lecciones posteriores.

Hegel comienza con la definición: «La lógica es la ciencia de la idea pura, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento». Evidentemente, no se trata de la idea platónica, trascendente y exterior al mundo, sino de la idea objeto central de su sistema, aunque en su primera fase abstracta y formal. Hegel lo explica en seguida: «La lógica es la ciencia del pensamiento, de sus determinaciones y sus leyes», vale decir, «el pensamiento desarrollando el conjunto de sus leyes y determinaciones que se da a sí mismo y que halla en sí mismo» [10]. Objeto, pues, de la lógica es el pensamiento, en cuanto es objeto y se identifica con la razón. Si la razón es única, múltiples son sus pensamientos universales o conceptos que se encuentran en la base de la realidad.

Estos conceptos lógicos ya no son pensamientos subjetivos, a los que la realidad permanezca externa y contrapuesta, sino *pensamientos objetivos*, que expresan la realidad misma en su esencia necesaria, en su verdad absoluta. Hegel declara que *la lógica es la misma metafísica* [11], porque refleja con sus conceptos la sustancia de toda realidad, las esencias de las cosas. El principio de la identidad de lo real y racional hace de los conceptos de la razón los grados y las determinaciones necesarias de la realidad misma.

La lógica de Hegel no es, pues, la antigua disciplina puramente formal y abstracta, como un conjunto de reglas para dirigir el pensamiento. Su nueva *lógica* es a la vez su *Ontología*, porque va a desarrollar no simples conceptos subjetivos, sino categorías que determinan las esencias puras, la verdad de las cosas. Hegel va a utilizar para ello las categorías kantianas, formas puras del pensamiento, pero con sentido y valor

[10] *Encicl.* I: *Lógica*: ibid., n.19 y observ. p.29-30.

[11] Ibid., n.24 (p.40): «La lógica se confunde con la metafísica, que es la ciencia de las realidades comprendidas por el pensamiento, que, por lo mismo, expresan la esencia de las cosas». Ibid. (observ. p.41): «Decir que el entendimiento es lo racional que hay en el mundo, equivale a decir que el entendimiento contiene pensamientos objetivos... porque hay la costumbre de no atribuir el pensamiento más que al espíritu y la conciencia y de no conceder realidad objetiva más que a las cosas que no pertenecen al pensamiento».

metafísicos, como categorías aristotélicas; serán a la vez *modos de pensar* (KANT) y *modos reales de ser* (ARISTÓTELES). De ahí el puesto predominante que tiene la lógica en su sistema.

Ello no impide que la nueva lógica sea al mismo tiempo lógica *dialéctica*, dinámica y evolutiva, a pesar de operar con conceptos que son determinaciones universales y necesarias. El reino de la *verdad*, el reino del pensamiento, en Hegel es un reino que implica cuanto de ser, de *vida* y de historia puede darse. Pero lo contiene *dialécticamente*, como movimiento de la idea y del ser. Lo necesario es a la vez lo contingente, porque la verdad existe en lo concreto, y no en las abstracciones. «Lo verdadero debe existir en la realidad», como ya reconocía el empirismo [12]. De ahí la nueva forma de una *lógica* o *dialéctica viva*, de universales concretos, que son los momentos del devenir.

Su actitud netamente metafísica se revela también en el largo «Preliminar», en que expone y refuta las principales posiciones anteriores frente al problema metafísico bajo la rúbrica de «tres posiciones del pensamiento ante la objetividad» o «relaciones entre el pensamiento y su objeto» [13]. Nos limitamos a indicarlas. *La primera posición* es la de «la metafísica antigua» y racionalista, que cree la verdad externa al sujeto cognoscente y, no obstante, cognoscible por él. Hegel ve en ella todo el «dogmatismo» o realismo metafísico. *La segunda* es la posición del empirismo, el cual, ante el fallo de la lógica abstracta, busca la verdad en la experiencia contingente; la incertidumbre que ella engendra provoca la *filosofía crítica*, la cual no logra salir de esta segunda posición por cuanto no rompe la oposición entre sujeto y objeto. Es el lugar en que Hegel critica más extensamente a Kant. *La tercera posición* supera la antítesis sujeto-objeto, primero en la forma de la intuición inmediata de Jacobi, cuyo sistema del conocimiento inmediato es rebatido junto con el innatismo de Descartes. Y de una manera válida y verdaderamente especulativa en el propio sistema científico de la lógica.

La división de la Lógica es hecha por Hegel, según la pauta necesaria de los tres momentos, en tres secciones:

1.º *Doctrina del ser*, del pensamiento en su estado inmediato, del concepto *en sí*.

2.º *Doctrina de la esencia*, o del pensamiento en su *mediación* y *reflexión*, del *ser por sí* y del *aparecer del concepto* o noción.

[12] Ibid., n.38 p.66.
[13] Ibid., n.25 p.78.

3.º *Doctrina del concepto* (noción) y de la *idea*, o «del pensamiento que retorna a sí mismo y en su desarrollo dentro de sí mismo, que es el concepto *en sí* y *por sí* [14].

1) **Lógica del ser.**—Esta primera parte va a recorrer tres grados progresivos: *la cualidad, la cantidad, la medida.* Pero su punto de partida y el de toda la lógica es el *ser puro*, como concepto absolutamente indeterminado, vacío y abstracto. El ser es el primer pensamiento del Absoluto y base de todos los demás. Y es su primera definición: «Lo absoluto es el ser», declara (n.86). En esto al menos coincide con toda la metafísica clásica. Pero es también el punto de máxima diferencia, dado el supuesto hegeliano de la identificación del ser lógico y el ontológico, del pensamiento y del ser; es su llamado *panlogismo*.

Dada su absoluta indeterminación, el ser se identifica con la *nada*. Los dos contradictorios ser y la nada, lejos de excluirse como en la lógica ordinaria, se enlazan e infieren mutuamente en su total vacío de contenido. Pero *la contradicción es en Hegel una fuerza positiva* que revela la unión de ambos, tesis y antítesis, como momentos abstractos, en una más alta unidad o síntesis. Esta unidad del ser y el no-ser es justamente el nacer y el perecer, es decir, el devenir.

Ya hemos expuesto antes este primer momento de la dialéctica hegeliana, base y principio de todo el subsiguiente movimiento triádico. Hegel lo enuncia, siguiendo a Fichte, con gran solemnidad, consciente de su importancia fundamental. Y para ello polemiza contra la célebre sentencia *ex nihilo nihil fit*, en cuanto es incapaz de explicar el devenir. Y contra el principio de no contradicción, que había dominado la lógica desde Aristóteles. Según aquel principio, el resultado de la contradicción es la nada. Mas para Hegel el resultado de la dialéctica contradictoria del ser, la nada y el devenir es el *ser determinado* o ser existente *(Dasein)*. Tal es la categoría de *cualidad*, que significa la determinación del ser. Su característica es el límite, que lo distingue y lo separa de las otras cosas. Por eso este ser existente, en general, designa también *el algo* (n.90).

Mas, en virtud de la contraposición, el ser algo o existencia supone e infiere el ser *otro*, que es la negación de límite (n.92).

[14] Ibid., n.38 p.135. Es la formulación que establece también en la *Ciencia de la lógica*. Antes (n.70) había presentado, «sólo por anticipación», la misma división triádica bajo otra forma general. La idea lógica, decía, «tiene tres aspectos: 1) *La idea lógica abstracta*, que constituye la lógica del entendimiento. 2) *La idea dialéctica*, o la lógica de la razón negativa. 3) *La idea especulativa*, o lógica de la razón positiva». Pero es dudosa la correspondencia, pues, según sus premisas, la lógica nos instala en plena función de la razón, dialéctica y especulación, no del entendimiento en su acepción estricta.

Y por la relación de negación consigo mismo, el ser determinado es el *uno*, «que excluye toda diferencia y en que el otro ha desaparecido» (n.96). De hecho, «la relación de un término negativo consigo mismo es negativa, y, por consiguiente, lo *uno* se diferencia de sí mismo, y como se rechaza o repele él mismo, pone muchos *unos*. Estos unos... forman existencias distintas que se rechazan y se excluyen unas a otras» (n.97). Surgen así la *pluralidad* y el *número* en virtud de la *repulsión* que se establece entre las distintas unidades del ser *por sí*, la cual, por antítesis, reclama la fuerza opuesta de *atracción* (n.98). Con estos aspectos dimensivos del ser termina la categoría de cualidad, que da paso a la de *cantidad*.

«La *cantidad* es también una de las determinaciones fundamentales del Absoluto» (n.99). La lógica de la cantidad se articula en las oposiciones de *magnitudes continuas* y *discretas*. La cantidad continua es la de lo divisible y *múltiple;* la cantidad discreta es la del *número*, que determina el cálculo. El número reproduce el mismo proceso dialéctico como síntesis de la unidad en la pluralidad. Y pasa a su contrario, *el infinito*, que puede ser infinitamente pequeño o infinitamente grande. Mas la determinación de la mensurabilidad numérica, así como de los grados de la cantidad intensiva, es la *medida*, que cualifica la cantidad.

La *medida* es la síntesis de la cualidad y la cantidad, que las reúne «en una unidad inmediata» (n.108). Es definida como la *cantidad cualitativa* (n.107), es decir, la *regla* que determina la relación concreta entre lo cualitativo y lo cuantitaivo. De este modo hace que el ser, aun dispersándose cuantitativamente en la multiplicidad, reencuentre su propia naturaleza cuantitativa; mas este replegarse en sí ya no es del ser inmediato de que se hablaba, sino el paso al substrato que está en la base de aquel ser, es decir, *la esencia*. Por la medida, pues, pasa el ser al otro momento dialéctico: «se convierte en la *esencia*» (n.111).

2) **Lógica de la esencia.**—El ser pasa a la esencia cuando, volviendo sobre sí, descubre sus propias relaciones, se reconoce como idéntico y diverso y descubre su propia razón suficiente. Hegel aquí manipula las categorías kantianas de relación con la misma libertad con que Kant usaba las aristotélicas, cambiando su sentido o posición y añadiendo otras. Naturalmente, tienen sentido lógico y a la vez ontológico. Y llama a estas determinaciones de la esencia categorías de *reflexión* (n.113), porque corresponden a la conciencia refleja, que penetra al fondo del ser inmediato.

La esencia es también idéntica con el Absoluto. «Lo absoluto es la esencia como, lo absoluto es el ser». «La esencia no es otra cosa más que el ser que aparece sin salir de sí mismo», «el ser que ha descendido más profundamente en sí mismo y que tiene una realidad más alta» (n.112). En una reflexión pura, por relación consigo mismo, se determina como *identidad:* «es la identidad consigo» (n.115). Pero, en virtud de la contradicción dialéctica, la identidad contiene la *diferencia* o negación, así como la identidad de los términos, o la *igualdad*, encierra en sí la *desigualdad* o la no-identidad de ellos (n.116.117). «La unidad de la identidad y la diferencia es *la razón de ser (Grund)*..., que es la esencia puesta como totalidad» (n.121). La esencia, en efecto, es la razón de ser de la existencia. Surge en seguida su antítesis o mediación de la esencia, que es la *apariencia (Schein)*, y la unión de ambas da lugar a la *existencia* (n.122). Y las existencias que por reflexión se relacionan entre sí, se concretan en el mundo de las *cosas* (n.124). La cosa, como existencia concreta y determinada que tiene propiedades, es una totalidad, como unidad de razón de ser y existencia, de materia y forma, de diversas cualidades [15]. La aparición de la existencia en la realidad concreta de las cosas es el *fenómeno*, que no es una mera apariencia, sino la manifestación adecuada y plena de la esencia de lo que existe (n.140-141).

También en el mundo de las cosas, o de la existencia fenomenal, comparece la misma antítesis, que asume el aspecto de oposición entre contenido y forma, lo interno y lo externo. Y la superación de estos contrarios constituye la categoría de *la realidad concreta (Wirklichkeit)*, es decir, la realidad en acto. «Es la unidad inmediata de la esencia y de la existencia o de lo interno y de lo externo» (n.142). Los dos momentos de la realidad son la *posibilidad* y la *contingencia*, «puestos como simples formas o como lo interno y lo externo de lo real» (n.145). Pero aún realidad y posibilidad no se distinguen sino formalmente (n.144). La contingencia es la realidad posible y la posibilidad real, es decir, la unidad de lo posible y de lo real o su devenir. Surge de aquí la discusión sobre la interpretación hegeliana de lo *accidental* o contingente *(das Zufällige)*, que no tiene solución en el sistema de Hegel en cuanto es la filosofía de la pura racionalidad. La íntima contradicción entre posibilidad y realidad se resuelve en la *necesidad*, que es

[15] Ibid., n.125-130. Hegel no pierde la ocasión de rechazar la noción de *cosa en sí* kantiana. No es sino «un momento de la reflexión abstracta de la cosa sobre sí misma», momento vacío de la cosa en el que se hace abstracción de toda determinación, relación y contenido. «Y este principio vacío es la *cosa en sí* de Kant» (n.124). Con frecuencia, la denomina «residuo o *caput mortuum*, producto del pensamiento que forma esta abstracción pura» (ibid., prel. n.44).

la síntesis de ambos. Pero también en su concepción de la racionalidad pura, de lo real idéntico a lo racional, la necesidad se reduce a la misma realidad de las cosas contingentes. «Lo necesario es la realidad libre de toda condición... y puede decirse que es necesario *porque es*» (n.49). Sólo se excluye la necesidad extrínseca.

La dialéctica de la realidad se despliega a través de las tres categorías kantianas de *sustancialidad, causalidad* y *acción recíproca. La sustancia,* dentro del causalismo evolucionista de Hegel, tiene poco sentido y de ella se habla en forma breve y confusa. La sustancia «es la totalidad de los accidentes, en los cuales se manifiesta como su absoluta negatividad, es decir, como potencia absoluta y fuente inagotable de todo contenido». No es la Idea absoluta, como pensaba Spinoza, «sino la idea en la forma limitada de la necesidad» (n.151). Su determinación más propia es la de ser *causa*, es decir, potencia absoluta «que se niega a sí misma y produce de este modo un *efecto*» (n.153). La potencia, en cuya virtud la sustancia se pone como potencia absoluta de los accidentes, es la *causalidad:* la sustancia es causa, porque pone y niega los accidentes, los cuales, como puestos, constituyen *el efecto*. Pero la categoría de causa es sólo interpretada como un elemento de paso, que no tiene autonomía propia, sino que debe resolverse en la acción recíproca. La causa sólo tiene autonomía en cuanto no se ha producido aún el efecto; con el surgir del efecto, la causa no puede sino resolverse en él e instaurar una acción recíproca entre causalidad y efectualidad. «La causa no es causa sino en el efecto, y el efecto no es efecto sino en la causa». Con esto «la relación de causalidad ha pasado así a la relación de *reciprocidad de acción*». Son dos momentos contrarios que se unen, y «esta indivisibilidad de causa y efecto hace que, poniendo uno de los dos momentos, se ponga el otro» (n.154). En tal sentido, el progreso de causas y efectos no es movimiento rectilíneo y al infinito, sino que se repliega en sí, de modo que «en esta serie infinita no hay más que un solo y mismo término». Causa y efecto son dos opuestos que se unen, se anulan en la síntesis superior: la acción recíproca; «de tal manera que la causa, en el mismo concepto que es causa, es también efecto, y recíprocamente» (n.156).

De este modo, todas las grandes categorías ontológicas son idealizadas por Hegel y deformadas con tortuosas interpretaciones para encajarlas, en artificiosos encadenamientos triádicos, como momentos de la evolución dialéctica de la idea.

Con la *acción recíproca*, la relación de *necesidad*, propia de

la sustancia, da paso a la relación de *libertad*, propia del espíritu [16]. Y con el tránsito de la necesidad a la libertad se tiene el tránsito dialéctico de la realidad *al concepto* o noción. Con ello termina la lógica de la esencia y comienza la doctrina del *concepto.*

3) **Lógica del concepto.**—Las determinaciones ontológicas hasta ahora desarrolladas revierten sobre sí y se funden de nuevo en *el concepto* o noción *(Begriff)* de donde han salido. Es la tercera etapa de la lógica. Aquí el concepto no es algo de la razón. No es que la razón tenga conceptos, sino que el concepto es «la totalidad» de los momentos anteriores, del pensamiento y las determinaciones del ser. Es el ser que deviene concepto. Por eso el concepto es definido «la verdad del *ser* y de la *esencia*» (n.159), es decir, la unidad de ambos momentos, «que han subido hacia la noción como su principio», y que contiene sus determinaciones como un todo por ellas enriquecido.

La lógica del concepto se divide en los tres consabidos tiempos: a) *doctrina del concepto subjetivo* o formal; b) *doctrina del concepto objetivo;* c) *doctrina de la idea,* «del sujeto-objeto o de la verdad absoluta» (n.162).

a) *Concepto subjetivo.*—El concepto es, en primer lugar, *subjetivo* o puramente formal. Es su primer momento. Aquí es donde Hegel encaja en su sistema el estudio de la lógica ordinaria o formal. Pero sólo traza un esbozo simplificado de los principios lógicos: el concepto, el juicio y el silogismo, desdeñando sus innumerables clasificaciones y demás operaciones lógicas como simples leyes del pensamiento sin contenido y polemizando contra Kant por la importancia capital que dio a la forma lógica del juicio.

El concepto o noción simple contiene los tres momentos de *universalidad, particularidad, individualidad* (n.163). Cada uno de los tres «no puede separarse ni percibirse sino con el otro y por el otro», lo que expresa la idea, tan cara a Hegel, del «universal concreto». Los llamados conceptos generales de casa, hombre, etc., son «abstracciones que no contienen más que un momento de la noción, el momento de la universalidad» (n.164). Ya había dicho que las formas lógicas no deben tenerse como

[16] Ibid., n.159 observ. Como la causa y el efecto, necesidad y libertad son dos momentos que se unen y resuelven en la identidad, dentro de esta dialéctica: «Los dos términos o contenidos unidos (la causa y el efecto) no son en realidad entre sí extraños, sino que son los momentos de un todo. Así, la necesidad se transforma en libertad. Por donde también puede verse cuán absurdo es considerar la necesidad y libertad como términos que se excluyen. La necesidad no es todavía la libertad; pero la libertad presupone la necesidad, y la presupone como uno de sus momentos» (ibid., n.158 aclar.).

simples representaciones vacías e inertes, sino «son el espíritu vivo de toda realidad» (n.152, observ.).

El juicio «es la noción en el estado particular, en cuanto ésta forma una relación, cuyos momentos son puestos como diferenciados». Su esencia está en la cópula *es*, que expresa la identidad de sujeto y predicado, de lo universal y lo particular. Todo juicio en abstracto quiere decir: «lo universal es lo particular» (n.116). El juicio, pues, constituye «el momento de la finitud, pues la finitud de las cosas consiste en que son juicios, en que en ellas están unidas su existencia propia y su naturaleza general, su cuerpo y su alma» (n.168). Hegel articula y analiza los juicios en cuatro tipos: juicios *cualitativos* (generales), *de reflexión* (de lo útil o dañoso), *de necesidad* (categóricos o hipotéticos) y *de concepto* (determinados a lo particular).

Respecto del *silogismo*, Hegel no se interesa casi por la lógica del razonamiento, sino de nuevo por la interpretación idealista de este acto mental. «El silogismo es la unidad de la noción y del juicio». Contiene los tres momentos del concepto: lo individual, lo particular y lo universal, formando unidad indivisible, y los contiene desarrollados y como puestos, mientras que en el juicio estaban en estado virtual. Como síntesis de la razón, «es como el movimiento circular de estos momentos, con ayuda de los cuales lo real pone su unidad». En este sentido dice que «la razón es el silogismo, y nada hay racional más que el silogismo», añadiendo las fórmulas: *lo absoluto es un silogismo* y *todas las cosas son un silogismo* (n.181), ya que el concepto está en el fondo de todas las cosas y todo lo real es racional. Será, pues, la expresión perfecta de la realidad. Mas sólo en su aspecto formal; el pensamiento precisa aún devenir *objetivo* para expresarla plenamente.

Hegel se detiene luego, en breve análisis de la división del mismo, en silogismo de cualidad, de reflexión y de necesidad.

b) *Concepto objetivo.*—Este segundo momento del concepto representa el contenido real o de naturaleza. Lo formal del concepto se actualiza o proyecta en los modos reales de ser determinado. Más que hablar de concepto objetivo, debería hablarse del concepto como objetividad o *naturaleza*. Por eso Hegel lo subdivide en las tres escalas típicamente naturalistas de seres: el *mecanismo*, o seres en relación mecánica de fuerzas; el *quimismo*, o seres sometidos a procesos químicos, en superación del simple mecanismo; *teleología*, o proceso de los vivientes con sentido de finalidad.

Particular relieve es dado a la dialéctica teleológica. «La relación teleológica forma un silogismo en el que el fin subjetivo está unido al objeto, que le es exterior por un término medio, que constituye su unidad» (n.206). La actividad finalista, para insertarse en la realidad, debe, de un lado, mantener su universalidad, pero bajo la forma de «fines limitados» al individuo. Interviene aquí el proceso hegeliano llamado *astucia de la razón (List der Vernunft)*, según la cual los hombres deben ser engañados mediante fines subjetivos y limitados para servir a su finalidad universal (n.209), y así devienen simples medios o instrumentos manejados por la razón divina para el fin universal de la *idea*, que es el momento culminante de la lógica.

c) *La Idea.*—En la síntesis del concepto (noción) y del objeto está la idea, suprema categoría lógica de Hegel, que antes hemos valorado. «La idea es lo verdadero en sí y por sí; es la unidad absoluta de la noción y de su objeto» (n.213). Con mayor razón que todos sus momentos anteriores, la idea se define como «lo absoluto» y «lo verdadero» [17]. Es claro que no debe concebirse como la representación de algo determinado, sino como la idea una y universal, que, dividiéndose, forma el sistema de ideas y a la vez es la sustancia una y universal [18]. Por eso dice Hegel que «es el sujeto-objeto, la unidad de lo real y lo ideal, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo», porque contiene toda sus determinaciones reducidas a la unidad (n.214). Es decir, que la idea es la totalidad de la realidad en toda la riqueza de sus determinaciones y relaciones interiores. Pero bien entendido que lo supremo en ella es ser idea, subjetividad, espíritu en eterno proceso, no la sustancia de Spinoza. En ella, «lo infinito supera a lo finito, el pensamiento al ser, la subjetividad a la objetividad» (n.215). Es la superación del ser por el pensar, ya que «todo ser saca su realidad de la idea, y no es un ser real sino por la idea» (n.213, observ.).

Pero, aun en esta fase culminante, Hegel somete la idea al eterno devenir dialéctico [19]. «La idea recorre en su desarro-

[17] Ibid., n.213 (observ.): «Lo absoluto es la idea, tal es la definición absoluta; todas las definiciones anteriores vienen a concentrarse en ésta. La idea es lo verdadero, porque lo verdadero consiste en la conformidad de la noción con su objeto».

[18] Ibid., n.213 (p.405): «*La idea* no debe considerarse como *la idea de una cosa*... Lo absoluto es la idea una y universal, que dividiéndose da origen a un sistema de ideas que se reflejan en la idea absoluta y hallan en ella su principio y su unidad. Esta división es lo que hace que la idea sea la sustancia una y universal; pero de tal manera que la idea en su más alta y completa realidad es sujeto, y *sujeto pensante* o *espíritu*».

[19] Ibid., n.215 (p.410): «La idea se desarrolla, porque la noción como universal, que es también lo individual, se determina como existencia objetiva y en oposición a ella, y por su dialéctica inmanente trae de nuevo la existencia exterior (que tiene su sustancia en la noción) a su forma subjetiva».

llo tres grados. La primera forma de la idea es *la vida*... La segunda forma es la mediación o la diferencia, que es el *conocimiento*, el cual aparece bajo el doble aspecto de idea teórica e idea práctica» (n.215, aclar.). Y la síntesis final, la Idea absoluta.

«*La vida* es la idea en su estado inmediato. La noción es aquí el alma, que se realiza en su cuerpo» (n.216). Y ello porque el concepto es como el alma que se realiza en un cuerpo; es decir, lo universal que se individualiza en un viviente corpóreo. De nuevo los seres vivos son sometidos al devenir dialéctico, esta vez a modo del proceso silogístico: «El ser vivo es un silogismo en el que cada momento es un conjunto de silogismos... La vida se desarrolla, pues, a través de tres silogimos y llega a su unidad concreta y por sí» (n.217). Este proceso del ser vivo es mediante los tres momentos de *sensibilidad, irritabilidad, reproducción* (n.218). Por esta tercera fase, los individuos vivos son sometidos a lo universal y sirven al bien de la especie. La muerte de los individuos es el triunfo o libertad de la especie, y, por tanto, de la vida del espíritu [20].

La idea en su forma mediata es *el conocer*, como pensamiento finito. En él lo subjetivo y objetivo aparecen distintos (ya que el conocer es de algo distinto) y, sin embargo, unidos. El contraste entre lo subjetivo y lo objetivo constituye justamente la finitud del conocer. El proceso del conocer se divide en dos dialécticas distintas: la del conocer teórico y del conocer práctico o de la *voluntad* (n.223). De nuevo en ésta surge la contradicción, porque el bien universal debe luchar contra la limitación de la voluntad individual; el conflicto se resuelve cuando el individuo desaparece como singularidad, absorbiéndose sin residuo en el bien universal.

La Idea absoluta, por fin, es la superación de lo teórico y lo práctico, de lo subjetivo y lo objetivo, de la *vida* y del *conocer*, como síntesis y unidad. Es definida como «la idea que se toma a sí misma por objeto, en el que están concentradas e identificadas todas las determinaciones, y esta unidad es aquí la verdad absoluta, que constituye el fondo de todas las demás verdades; es la idea que se piensa a sí misma..., el *noesis noeseos* que señaló Aristóteles como la forma más elevada de la idea» (n.236). «La pura forma del concepto, que percibe su conteni-

[20] Ibid., n.221 (aclar. p.417): «El individuo muere, porque es la contradicción de la universalidad del género y de la individualidad inmediata de su existencia. En la muerte, el género aparece como un poder contrario al individuo inmediato». Ibid. (n.222): «De este modo, la idea de la vida se liberta no sólo de algunas individualidades inmediatas, sino de esta primera forma inmediata en general, y entra en posesión de sí misma... *La muerte del ser vivo individual e inmediato es la vida del espíritu*».

do en la noción de sí misma, y ella es su propio contenido» (n.237).

Con ello el desarrollo lógico de la idea ha concluido. La idea ha alcanzado su máxima determinación y concreción, ha realizado su método como sistema y determinado su forma como contenido, y su contenido, como forma. Así concluye la *Lógica* de Hegel, que es su metafísica. Cada uno de los grados recorridos es una imagen del Absoluto, que aparece primero en forma limitada y avanza hacia la totalidad de la *Idea*, que es la misma verdad única del *Absoluto*.

Filosofía de la naturaleza

Es la segunda parte principal de su sistema, y se halla contenida en la segunda parte de la *Enciclopedia*, cuyo texto ha sido también enriquecido por sus discípulos con las notas o *Zusätze* tomadas de sus lecciones posteriores.

El estudio de la naturaleza responde en Hegel al segundo momento de la evolución de la Idea o espíritu universal, en el cual ésta se objetiva, y del *ser ideal* de la lógica pura pasa al *ser real* o de naturaleza, exteriorizándose o saliendo fuera de sí misma. Es la Idea en su existencia exterior. Dentro de la misma *Lógica*, que era a la vez *Ontología*, ya había esbozado dos veces este estado intermedio de la Idea: En la segunda sección vimos la idea objetivándose en su despliegue por las distintas fases de la *realidad*; todavía en la tercera, de la lógica del concepto, de nuevo éste se objetivaba en la naturaleza, y hasta se señalaban las tres fases de su devenir natural. La continua reiteración de la tríada dialéctica obliga a Hegel a esas constantes repeticiones. Pero aquí las exigencias del sistema le obligan a un análisis detenido de la naturaleza dentro de su cuadro filosófico, en que debe incluir todos los aspectos de la realidad. En ello sigue claramente la pauta trazada por Schelling.

Pero se ha notado por muchos que Hegel no tiene, como Schelling y los románticos, ningún entusiasmo por la naturaleza, ni verdadero interés *estético* o *científico* por ella. En su estancia juvenil en Suiza se sentía indiferente y molesto por uno de los más soberbios espectáculos naturales, el de los Alpes. Tampoco tenía sentido para él la expresión exaltada de Kant: «Dos cosas llenan el alma de veneración y admiración siempre nueva y creciente: el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral en mí» [21]. La infinitud de los cielos puede interesar al sentimiento, mas no dice nada a la razón, porque «es lo externo, vacío, negativo infinito». En cuanto al aspecto *científico*, Hegel comienza advirtiendo que la filosofía de la naturaleza tiene como presupuesto la física empírica; pero ésta debe limitarse a procurar el material y hacer el trabajo preparatorio, de que ella se servirá libremente para mostrar las leyes ideales necesa-

[21] *Crítica de la razón pura* conclusión.

rias. Mas, fuera de esta preparación, la ciencia natural «no debe apoyarse sobre la experiencia, sino sobre los principios absolutos y necesarios de la razón. Respecto a su contenido necesario, no debe hacer apelación a la experiencia» [22].

Por ello se tiene comúnmente esta parte como la más débil y menos importante del sistema de Hegel. No debía de tener material de notas acumulado y carecía de formación sólida en las ciencias. El primer esbozo de esta filosofía natural en el *Curso propedéutico* para el liceo de Nuremberg (1808-11) contiene sólo siete páginas. Pero, dado su talento y enorme capacidad, debió de asimilarse rápidamente el extenso material científico de que hace alarde. Conoce y utiliza con frecuencia los resultados de la física y astronomía de Newton y Kepler, los descubrimientos de la geofísica, y se le encuentra informado de casi todas las leyes físico-químicas descubiertas en su época. No obstante, se sirve de estos resultados de la ciencia de su tiempo de modo fantástico y arbitrario, interpretándolos y encadenándolos en sus esquemas ideales de manera que pierden su valor científico, sin que por ello adquieran ningún significado filosófico.

Concepto de naturaleza.—La filosofía de la naturaleza se inserta en el sistema de Hegel como una pieza esencial del mismo. La realidad del mundo natural ha de explicarse desde la Idea, como una manifestación o exteriorización de la vida del Absoluto. Hegel la define así: «La idea se produce en la naturaleza bajo la forma de una existencia extraña a ella misma» [23]. La naturaleza es, pues, esencialmente su *exterioridad*, «la idea en forma de ser otro», un extrañamiento de la idea, sin que deba considerarse como realidad independiente y opuesta a la idea o espíritu. «Sólo al pensamiento irreflexivo y a la conciencia sensible... puede aparecer la naturaleza como un principio exterior y la razón última de las cosas» (n.248).

De ahí la *concepción peyorativa* de la naturaleza como una *degradación* o modo de ser inferior del devenir del espíritu. «Considerada en sí, esto es, en la idea, la naturaleza es divina; pero en el modo de ser en la realidad no corresponde al concepto; es, por lo tanto, *la contradicción no resuelta*. Su carácter, su estado propio, es el devenir, la negación, el *non ens*, noción por la que los antiguos han definido la naturaleza. Es lo que hace considerar la naturaleza como una *caída* de la idea, porque en la forma de exterioridad es inadecuada a sí misma» (n.248). Es, por lo tanto, «un error mirar el sol, la luna, los animales... como las obras de Dios superiores al hombre», o tratar de conocer a Dios por estos productos naturales. «Si se considera su existencia propia y determinada, la naturaleza no

[22] *Enciclopedia*, p.2.ª: *Filosofía de la naturaleza* n.246, observ. Utilizamos la traducción francesa de A. VERA (París 1863). Dada la división minuciosa y única de toda la *Enciclopedia* en párrafos, citamos simplemente el número de cada párrafo.

[23] *Encicl.* II: *Filos. de la naturaleza* n.247. Añade en seguida: «Como es la idea que se pone a sí misma como la negación de sí y que deviene exterior a ella, la naturaleza no debe ser considerada como una existencia exterior relativamente a la idea, ni aun relativamente a su existencia subjetiva, es decir, el espíritu, sino debe considerarse esta manera de ser exterior como una determinación en que existe en tanto que naturaleza».

debe ser divinizada» (n.248). «Cualquier producto del espíritu, el más humilde de los pensamientos..., nos da un conocimiento más importante de la obra de Dios que un objeto natural» (n.248). Todos los productos del espíritu, del arte o de la ciencia son superiores a las cosas naturales. La naturaleza es, por lo tanto, un deterioro del espíritu inicial, la cara negativa del Absoluto, una decadencia necesaria, pero humillante, y forma secundaria de la vida del espíritu universal.

Hegel habla además de «la *impotencia* de la naturaleza para realizar el concepto» o la razón, es decir, la racionalidad perfecta en el mundo (n.250, observ.). A esta impotencia han de atribuirse los elementos de la irracionalidad en la naturaleza, pues la contingencia y la accidentalidad penetran en todas sus formaciones concretas. Es la que también «pone límites a la filosofía» en su empeño de explicar por leyes racionales y necesarias ese mundo de la contingencia. «No es razonable pretender del concepto que pueda explicar, demostrar o, como se dice, construir estos productos accidentales... Se encuentra, es verdad, en los productos más accidentales huellas de la determinación conceptual. Mas estos productos no se dejan modelar completamente por ella», pues en todas partes halla productos accidentales o «monstruosos» respecto de las determinaciones esenciales de cada género (n.250, observ.). Hegel se encuentra, pues, molesto en la filosofía de la naturaleza, y se siente asimismo impotente para justificar y resolver en pura racionalidad todo lo accidental de la individualidad contingente según su esquema idealista: lo real es racional y, por tanto, necesario [24]. Por algo la naturaleza es la *antítesis*, o momento negativo, que tiende a resolverse en el espíritu.

También es inexplicable en el sistema el paso de la idea en su estado lógico a la naturaleza. El texto último de la *Lógica*, que señala esta transición, parece insinuar una suerte de libre *producción* emanativa, como si el Logos sacara de sí la existencia de las cosas [25]. Algunos han querido interpretar este y otros textos de sus obras que hablan del mundo como «creación» de Dios en sentido teísta. Pero esta interpretación no tiene base alguna y es incompatible con todo su sistema. Hegel presenta a veces, por concesión al ambiente cristiano, su concepción del Absoluto en el lenguaje religioso bajo la figura del Dios trascendente. Pero en el lenguaje filosófico no tiene sentido sino de símbolo. El Absoluto es la infinita totalidad, el universo, y no puede existir antes de su creación; es el infinito existiendo en y a través de lo finito, la vida universal que se

[24] Ibid. (n.248): «El más alto grado al que se eleva la naturaleza es la *vida*. Mas en tanto que la idea está aún en la naturaleza, la vida está sujeta a las fuerzas irracionales del mundo exterior, y la vida individual se encuentra a cada instante ligada a una individualidad nueva, mientras que cada manifestación del espíritu constituye el momento de una relación simple y universal del espíritu mismo». Por otra parte, la vida radical está en la naturaleza entera, pues luego añade: «La naturaleza es en sí un todo viviente» (n.251), como manifestación del principio inmanente que es la idea.

[25] *Encicl.* I: *Lógica* (n.244): «En su absoluta libertad, la idea *resuelve* sacar de sí misma el momento de su existencia particular o de su primera determinación, a separarse de sí misma y a aparecer de nuevo bajo la forma de idea inmediata, a ponerse, en una palabra, como *naturaleza*».

manifiesta en las vidas particulares y que llega a la conciencia en el espíritu humano. «*El espíritu universal* es el espíritu del universo tal y como se explicita en la conciencia humana» [26].

Asimismo, la noción de «proceso creador» no tiene sentido en Hegel como derivación ontológica mediante causalidad eficiente, que ha sido reducida antes a la dialéctica triádica. El proceso creador es la simple actualización del Absoluto en su dinamismo dialéctico, en virtud del cual la vida inmanente del Logos o Razón se expresa y exterioriza en la naturaleza, la cual, con su dispersión en infinitas formas individuales, sólo tiene *realidad aparencial* y secundaria con respecto a dicha vida en sí del espíritu, como una *caída (Abfall)* de la idea a nivel inferior. Hegel recuerda aquí la teoría de la evolución transformista de las especies, ya en su tiempo conocida. Para ella sólo tiene palabras de desdén, y en su sentido naturalista la rechaza. «El principio interno de la naturaleza que engendra estos diferentes grados es la noción *(Begriff)* y su movimiento dialéctico. Es preciso que el pensamiento dialéctico rechace esas pretendidas transformaciones de la naturaleza según las cuales las plantas y los animales provienen del agua; los organismos superiores, de una clase inferior, etc. Estas explicaciones vagas y oscuras no tienen otro fundamento que la experiencia sensible» (n.249). En su filosofía sólo tiene valor, pues, la evolución de la idea, que exterioriza el riguroso despliegue de sus momentos dialécticos en las formas de la naturaleza. Las metamorfosis que se operan en el individuo no son, por consiguiente, sino la realización exterior de esta metamorfosis ideal. «La noción produce a la vez todas las determinaciones particulares de una manera general» (n.249, aclar.). A Hegel le repugna además esa idea de «evolución ascendente» según la cual las especies inferiores producirían las superiores. Esta sucesión cronológica de las formas imperfectas a más perfectas no tienen cabida en su sistema, pues el devenir dialéctico es descendente y emanativo, observa (ibid.). El neoplatonismo—una constante del idealismo—es tendencia latente en su pensamiento.

La división de la filosofía natural se hace en tres secciones: 1.ª *La mecánica*, que considera los elementos constitutivos de la naturaleza «en un estado de individuación infinita», o «la *materia* y su sistema ideal». 2.ª *La física*, que la considera «en la determinación de la *particularidad*», o en «la individualidad natural». 3.ª *La física orgánica*, en que las diferencias reales son reducidas a la unidad ideal del ser «que es *para sí*, o del organismo» [27].

1.s **La mecánica.**—Considera los elementos constitutivos de la naturaleza en estado de perfecta abstracción o en exterioridad aún no individualizada. El análisis se desenvuelve, como en todo el sistema, siguiendo la monotonía del ritmo triádico, en que los

[26] *Die Vernunft in der Geschichte*, en *Werke* VIII p.60. Cf. W. KAUFMANN, *Hegel* p.374; JOHN N. FINLAY, *Hegel* p.354; F. COPLESTON, *History of Philosophy* VII p.195-98, que interpretan a Hegel en este sentido panteísta en pos de ROSENKRANZ.

[27] *Encicl.* II: *Fil. natur.* n.252. En la primera edición y en el esbozo de la *Propedéutica*, la división era distinta. Se ponía como primera sección *las matemáticas*.

momentos se suceden de las determinaciones abstractas a las más concretas.

a) *El espacio* y *el tiempo* constituyen la exterioridad de la materia. La primera forma de esta exterioridad es el espacio, que es la exterioridad en su forma universal y abstracta. Consiste en «la yuxtaposición exterior de las partes, que es enteramente abstracta y no contiene alguna diferencia» (n.254). Forma, por lo tanto, el *continuo* y se constituye por las tres dimensiones, «pero totalmente indeterminadas» (n.255). Hegel rechaza «la pretensión de Kant» de que espacio y tiempo sean simples formas de la intuición sensible. Pertenecen sin duda a la naturaleza, la cual «no comienza por la cualidad, sino por la cantidad». Y «el espacio es la cantidad pura» (n.254, observ.).

La forma más importante de la exterioridad natural es *el tiempo*. Es en su esencia una fuerza negativa. En cierto sentido, el espacio es una negatividad, en cuanto localiza las cosas y las limita, coartando su libertad. Mas la verdadera negación es el tiempo: «Es el ser que mientras es, no es, y mientras no es, es: es el *devenir intuido (angeschautes Werden)*» (n.258). Lo que significa que, de un lado, el tiempo se identifica con el devenir lógico; mas, de otro, difiere, en cuanto es un devenir *exterior*, que no conserva lo que supera. «Es Cronos, que engendra y devora a sus hijos» (n.258, observ.). En sus dimensiones de presente, futuro y pasado, el presente es la conciliación de la antítesis, el momento «que forma el paso del ser a la nada, y de la nada al ser» (n.259). El breve análisis de Hegel sobre el tiempo se hizo famoso.

b) *La mecánica finita* considera primero *el lugar* y *el movimiento*, en que se actúan el espacio y tiempo. Y el devenir como «identidad existente del lugar y el movimiento es la *materia*» (n,261). Hegel estudia las propiedades de la materia, y la considera en sus momentos sucesivos de *la inercia* (constituida por el peso de los cuerpos, en que juegan las fuerzas contrarias de la atracción y repulsión) y en el movimiento, que da lugar el *choque* y la *caída*. Sus análisis reflejan bien los datos de la física mecánica de su tiempo. Con la caída, que es definida como «el movimiento *relativamente libre*» (n.261), se da paso al tercer momento de «la mecánica absoluta».

c) *La mecánica absoluta* alcanza el verdadero y propio concepto de materia, como «la corporalidad universal», que eleva hasta la idea y unidad de la forma el sistema de cuerpos particulares (n.269). Está basada sobre la gravitación universal, que es llamada el *movimiento absolutamente libre* (n.268). Por eso los cuerpos en que se realiza, que son los cuerpos celestes, se mueven libremente, como los antiguos decían. A este propósito, Hegel expone con amplitud y lenguaje elogioso la teoría de la gravitación universal de Newton y la astronomía planetaria de Kepler. Con ello se ha pasado de la esfera de la mecánica y se introduce el segundo momento.

2.ª La física.—Es el estudio de «la materia dotada de individualidad». «La materia se sustrae a la acción de la pensatez (de la

masa inerte) y se manifiesta y determina por su forma inmanente» (n.272). No es la materia puramente exterior y cuantitativa, sino «la materia cualificada» (n.271). Esta filosofía de la física pasa por los tres consabidos momentos.

a) *La física de la individualidad universal* se refiere a «las cualidades físicas libres e inmediatas». Y se desarrolla a través de la acción de los «cuerpos físicos libres»; son la luz, «los cuerpos de la oposición» o de la oscuridad, que es «la negación de la luz», donde se incluyen las lunas y los cometas, y, por fin, «el cuerpo de la individualidad», en que la oposición retorna sobre sí misma, y es «la *tierra* o el *planeta* en general» (n.280). De ahí esta física pasa a desarrollarse en los elementos físicos: *el aire*, que es «la luz caída en un estado de pasividad, un momento de ella» (n.281); *el agua* y su opuesto, «el *fuego* destructor», que «es el tiempo materializado» (n.283), y el cuarto, que es de nuevo la tierra como elemento universal. Estos cuatro elementos físicos son «materias universales particularizadas siguiendo los momentos del concepto», y no han de confundirse con los elementos químicos (menciona el oxígeno, hidrógeno, nitrógeno), «que no se siguen en ningún orden, sino son enteramente heterogéneos» (n.281, aclar.). La dialéctica de estos elementos «como momentos de la noción» constituye «los procesos elementales» (n.286), que asumen las formas más variadas: terremotos, huracanes, volcanes, etc. Toda una física y meteorología fantásticas surgen así al compás de esos procesos de elementos como momentos de la idea.

b) *La física de la individualidad particular* es la segunda parte, en que se tratan con igual desenvoltura algunas propiedades fundamentales de la materia más discutidas en su tiempo: el *peso específico*, la *cohesión*, *sonido* y *color*, estos dos unidos en el tercer momento de la tríada como relación de realidad e idealidad de las partes materiales (n.292). Es notable, en el largo tratado sobre el *sonido*, el examen de las relaciones numéricas a que dan lugar las vibraciones, y que producen la armonía y la disonancia (n.301).

c) *La física de la individualidad total* contiene, bajo el tercer momento de la diferenciación que retorna a la unidad o a una cierta individuación, el estudio de las propiedades activas, físicas y anímicas, de los cuerpos bajo la triple serie de *magnetismo, electricidad* y *proceso químico* (n.309). Bajo el extraño principio configurador del «magnetismo» trata Hegel de las distintas figuras de los cuerpos, en especial de las cristalizadas. Luego adscribe al fenómeno de la electricidad sus tensiones y relación con la luz, «la particularización de los cuerpos individuales» (n.316), que son las cualidades físicas, la refracción, los colores, olor, sabor; la electricidad representaría «la totalidad en la individualidad particular» (n.233). Viene, por fin, el proceso químico, en que estudia el tema de las combinaciones de los elementos, famoso ya en su época. Las formas de estos procesos serían el *galvanismo*, en que se reúnen las combinaciones de los metales, el proceso del fuego, el proceso del agua. Como «proceso de totalidad» señala la *afinidad química* por su poder de formación de

otros cuerpos neutros particulares por la división de otros ya existentes, y la *disolución* de los mismos, que retornan a la forma química particular (n.334). El proceso químico es para Hegel «el más alto punto al que la naturaleza inorgánica puede llegar». Representa con fuerza la tensión dialéctica, por la que las propiedades particulares son anuladas para dar paso «a la forma infinita, la individualidad pura e incorporal que es para sí». Con él se realiza «el paso de la naturaleza inorgánica a la orgánica, de la prosa a la poesía de la naturaleza», pues «es un proceso en que la naturaleza inorgánica se anula y muestra que la forma infinita constituye la sola verdad» (n.336, aclar.).

3.ª **Física orgánica.**—Comprende el estudio de la *vida*, en la cual la idea se ha elevado a la existencia, aunque todavía inmediata, y la individualidad se encuentra puesta como unidad concreta. Y contiene tres partes, pues la vida pasa por tres momentos de evolución (n.337).

a) *El organismo geológico* es la primera división por la que Hegel empieza el estudio de la física orgánica. «La tierra es un todo, el sistema universal de la vida», dice (n.337, observ.); «es un organismo universal y exterior» (n.342). Sigue, pues, la concepción tan arraigada en la antigüedad, que presenta la imagen de la tierra como organismo universal y madre de todos. En él tiene un sentido más propio, pues su concepción, como en Schelling, es panvitalista; reiteradamente afirma que la tierra entera es viviente y fundamento de la vida [28]. Sin embargo, su vida es latente y como dormida, no la vida actualizada; y se distingue de la vida «subjetiva» de los seres vivos en tanto que sujetos de una actividad interna «que se mediatiza a sí misma». «La vida subjetiva comienza en el organismo vegetal, que se distingue de la vida general de la tierra» (n.337, observ.).

Con este motivo, Hegel introduce un extenso estudio geológico sobre la formación de la tierra, de las rocas y los metales, de los mares y continentes, y hasta una geografía física, siempre bajo su apriorismo racionalista y reflejando su racismo germánico. La distinción entre viejo y nuevo mundo no es casual o convencional, sino esencial y racional. El nuevo mundo presenta señales de «inmadurez física; sólo tiene dos partes, en vez de la división completa en tres del viejo mundo. Pero en éste, África representa «la región del elemento metálico y lunar», y Asia, «la región de la excentricidad cometaria..., es el país de la generación informe e indeterminada, que hace que Asia no pueda regirse a sí misma». Sólo Europa es la región racional, y el centro es Alemania [29].

b) La parte sobre *el organismo vegetal* desarrolla un tratado de la botánica según la ciencia de la época, a través de los tres momen-

[28] Ibid. (n.338 aclar.): «Así, la tierra, que es presupuesta como fundamento de la vida, contiene y no contiene a la vez la vida, pues la contiene como velada por su forma inmediata». Ibid. «El primer organismo, puesto que es sólo un organismo inmediato y virtual, no existe como organismo viviente».

[29] Ibid. (n.339,3.ª): «Sólo en la tercera parte, Europa, que representa la conciencia y la región racional de la tierra, se da el equilibrio de riberas, valles y montañas, donde Alemania ocupa el centro. Así, las divisiones de la tierra no son accidentales, hechas para nuestro uso, sino reposan sobre diferencias esenciales».

tos: proceso de formación y organización de las plantas, proceso de asimilación o fisiología vegetal y «proceso del género», que es su reproducción. Sólo le falta la botánica más empírica de clasificación de las plantas, difícil de encajar en su dialéctica tricotómica. Mas la evolución dialéctica de la naturaleza se continúa, pues en la noción son suprimidas las diferencias de la individualidad vegetal para dar paso a la vida superior del animal (n.349).

c) La tercera sección, sobre *el organismo animal*, presenta un tratado de zoología aún más amplio. Aquí el proceso de los tres momentos de la idea encarnada en la vida animal recibe los nombres de «proceso de la figura» o anatomía, «proceso de asimilación» o fisiología animal y «proceso de la generación» (n.352). Añade un breve estudio sobre la clasificación de las especies de animales, a lo que él llama «zoología» (n.371). Para Hegel, nada cuentan la conciencia y sensibilidad animales, siguiendo, al parecer, la teoría cartesiana del automatismo animal. Sólo alguna oscura alusión al deseo y sensibilidad con ocasión del instinto reproductor.

En cambio, con el prurito de que no falte ningún aspecto de la realidad y ninguna ciencia empírica que no estén incorporados al «sistema», Hegel termina su *Filosofía de la naturaleza* con un tratado de medicina. Se han hecho famosas sus páginas sobre la enfermedad, y sobre todo su interpretación de la muerte: la necesidad de la muerte no reside en las causas individuales, sino en la necesidad del paso de lo individual a lo universal, en el proceso dialéctico en que «la individualidad actual es absorbida en su principio». La enfermedad original del animal, el germen mortal que lleva en su seno, es la desproporción que existe entre él y el universal. «La identidad de lo individual y lo universal, a la cual se llega por la supresión de la oposición formal de la individualidad inmediata y de la universalidad del individuo..., es lo que constituye la muerte del ser natural» [30].

Con ello se actúa *el tránsito de la naturaleza al espíritu*. «Ahora el universal es para el universal, la noción también para sí... El pensamiento, en tanto que universal que existe para sí mismo, es el ser inmortal. El ser mortal proviene de que la idea, el universal, no es adecuado a él... En el ser viviente, la naturaleza se ha consumado; ha concluido su alianza. El fin de la naturaleza es anularse, romper la envoltura de su existencia inmediata y sensible, quemarse como el fénix para renacer rejuvenecida en tanto que espíritu» (n.377, aclar.).

[30] Ibid., n.375-377. Véase el texto del n.376: «El universal que hace que el animal, en tanto que individuo, sea una existencia finita, se muestra en él como potencia abstracta al terminar el proceso, también abstracto, que se desarrolla dentro de él. La enfermedad original del animal, el germen mortal que lleva en su seno, es la inadecuación entre él y el universal. La supresión de esta desproporción es el cumplimiento de su destino. El individuo suprime esta discordancia dando a su ser individual la forma del universal; mas como no es sino un ser abstracto e inmediato, no llega sino a una realidad objetiva y abstracta, lo que hace que su actividad se agote y osifique, que su vida llegue a ser una hábito inmóvil y carente de proceso, de modo que se extingue por sí mismo».

La Filosofía del espíritu

Forma la tercera parte de la *Enciclopedia*, dedicada a exponer esta sección, la más noble del sistema. La exposición de la misma se prolonga y continúa con la *Filosofía del derecho* y los ciclos de lecciones tenidas en Berlín, que formaron los extensos volúmenes de la *Estética*, *Filosofía de la religión*, *Historia de la filosofía*, *Filosofía de la historia*.

Esta filosofía corresponde al tercer momento de la evolución del Absoluto, o la Idea, que, después de haberse extrañado de sí o exteriorizado en la naturaleza, retorna a su interioridad, a la conciencia de sí mismo como espíritu, iniciando el largo recorrido de enriquecimiento a través de las obras del espíritu, hasta devenir Espíritu absoluto.

Es claro que no comienza ahora a usar este término. La noción de «espíritu» está presente en Hegel desde los escritos de juventud y recorre toda su obra. El *yo* infinito de Fichte y el Absoluto de Schelling los ha trocado en las nuevas designaciones de Idea o pensamiento, y sobre todo de Espíritu, para caracterizar su modo propio de idealismo y señalar tanto la concepción fichteana del sujeto que todo lo crea como la unidad racional en la multiplicidad de los individuos. Su origen, como antes se dijo, está en el lenguaje cristiano de su primera formación teológica. De nuevo, y con insistencia, alude en la Introducción a la inspiración cristiana de este concepto. Los griegos, dice, llegaron los primeros a concebir el ser divino como espíritu. Pero su concepción era todavia de un Dios trascendente, separado o encerrado en sí, una idea abstracta. Solamente el cristianismo, con su representación de la Trinidad (del Dios Padre que se ha extrañado de sí y encarnado en la naturaleza como Hijo, retornando a sí como Espíritu), nos da la concepción auténtica del espíritu en su multiforme evolución [31].

Quiere esto decir que Hegel ha tomado de la teología cristiana el «símbolo» apropiado para su nueva «ciencia del espíritu».

[31] *Encicl.* III: *Filosofía del espíritu* n.378 (n.1 de esta parte): «Los griegos son los primeros que han concebido de una manera explícita, como espíritu, el ser divino; pero los griegos no se educaron en la filosofía, ni en la religión, ni en el conocimiento del absoluto infinito del espíritu. Solamente el cristianismo, por su doctrina del Dios-hombre y de la presencia del Espíritu Santo en la comunión de los creyentes, ha introducido en la conciencia humana una relación completamente libre con el infinito y, a la par, ha traído la posibilidad del conocimiento racional del espíritu en su absoluta infinitud». Ibid. (n.385, adic.): «Solamente en la religión cristiana, la naturaleza, a la vez una y diferenciada, de la divinidad, la totalidad del espíritu divino, se ha manifestado bajo la forma de unidad. Y este contenido, presentado bajo la forma de representación (de una imagen simbólica), es el que la filosofía debe elevar a la forma conceptual o del conocimiento absoluto que constituye la más alta manifestación de su contenido». La misma descripción de la trinidad de personas como «representación» del triple momento del espíritu en el n.382, adic. Versión esp. de E. Barriobero y Herrán (Madrid 1907), que seguimos sustancialmente.

Esta ciencia es ya mera filosofía, la interpretación laica del espíritu ya humanizado e inmanente al mundo. Por eso, si el origen del vocablo es vinculado a la tradición cristiana, la interpretación del mismo es la humanista y acristiana de Goethe, Schiller y Hölderlin, cuyos poemas estaban llenos de referencias al *Geist*, fuerza latente en la naturaleza [32].

En la *Introducción* se señalan también los rasgos de la nueva ciencia del espíritu. «El objeto esencial de una filosofía del espíritu no puede ser otro que traer la ciencia del espíritu al campo de la noción» *(Encicl.* n.379), es decir, desarrollar su despliegue dialéctico en la realidad, ya que «el espíritu es la idea concreta que se conoce a sí misma» (n.382, adic.). El espíritu tiene como presuposición la naturaleza, que en él revela su verdad y en él desaparece como naturaleza o exterioridad, para hacerse subjetividad y libertad [33]. Por lo mismo, «la esencia del espíritu es formalmente la libertad» (n.383) o independencia, por la cual el espíritu puede abstraer de cualquier cosa exterior, y aun de su propia existencia, soportar la negación de su individualidad y manifestarse como espíritu en sus particulares determinaciones. Ello conlleva «la universalidad» propia del espíritu. «Esta universalidad es también su existencia», es decir, una determinabilidad de su contenido apta para manifestarse en infinitud de existencias exteriores. «Por consecuencia, su posibilidad es inmediatamente su *realidad infinita y absoluta*» (n.384). El espíritu hegeliano es «el espíritu universal», infinito. Ya se ha visto que la superación de la naturaleza con la muerte significaba el ascenso a la universalidad del espíritu, en que se absorbían las individualidades. Por ello repite que «el absoluto es el espíritu; ésta es la más alta distinción del absoluto» (n.385), bien entendido, como observa en la adición, que «la más alta definición del absoluto no es el espíritu en general, sino el espíritu que se manifiesta completamente en sí mismo, el espíritu que tiene conciencia de sí, el espíritu infinitamente creador». Es decir, el espíritu que se ha enriquecido a través de todas las determinaciones reales y vuelto *en sí* y *para sí*.

Finalmente, este espíritu vuelve sobre sí después de haberse exteriorizado en la naturaleza cuando se ha elevado *a la conciencia de sí en el pensamiento humano*. De nuevo confirma esta parte de filosofía superior la concepción hegeliana de que

[32] W. KAUFMANN, *Hegel* (vers. esp., Madrid 1968) p.375.

[33] *Encicl.* III (n.382): «El espíritu tiene para nosotros, como presuposición propia, la naturaleza, de la cual es la verdad y, por tanto, el *primer absoluto*. En esta verdad, la naturaleza ha desaparecido, y el espíritu resulta como la idea que ha llegado a su ser por sí, cuyo objeto y sujeto a la vez es *el concepto*».

el Absoluto infinito sólo existe y se manifiesta en la conciencia del hombre. No hay otra sustancia pensante sino el hombre, exclama [34], y por ello el hombre no es la naturaleza, sino el espíritu. La entera filosofía del espíritu de Hegel se desarrolla como un gran tratado del hombre como conciencia pensante en sí y en todas las producciones de su espíritu. No hay otra realidad por encima del espíritu humano de que trate la filosofía. Bien se patentiza en ello la inmanencia de su concepción del espíritu absoluto. Es el mismo espíritu del hombre, universalizado después como espíritu de la humanidad, espíritu del pueblo y espíritu inmanente del mundo o *Weltgeist*.

La división de la *Filosofía del espíritu* se hace en tres grandes secciones, que son los tres momentos del desarrollo del espíritu (n.386):

I. *El espíritu subjetivo*, que es el espíritu en cuanto cognoscitivo, que se realiza en su conocer y ser libre.
II. *El espíritu objetivo*, o en las producciones de su actividad libre en el mundo moral y social.
III. *El espíritu absoluto*, o espíritu infinito, en cuanto síntesis universal y total revelación del espíritu a sí mismo.

I. **El espíritu subjetivo.**—La vida del espíritu comienza como subjetividad, como espíritu individual. El espíritu que emerge de la materia es inmediatamente sujeto, individuo humano. Inútil es decir que la evolución del espíritu subjetivo discurre por tres etapas, subdivididas, a su vez, en otros momentos triádicos. Los tres dan lugar a las tres grandes partes de la doctrina del hombre.

a) *La antropología*.—Es el estudio de la primera fase del espíritu subjetivo, en cuanto está vinculado a la individualidad. En este estado, el espíritu inmediato es *el alma*, o el espíritu-naturaleza, en cuanto está unido al cuerpo. «El alma es en donde despierta la conciencia» (n.388). Y, desde luego, «no solamente es inmaterial, sino que constituye la inmaterialidad de la naturaleza, su vida simple ideal» (n.390). El desarrollo del alma se sucede, a su vez, en tres tiempos:

1) Como *alma natural*, que es «alma universal» o «alma del mundo» (ya vimos que la admitía Hegel en pos de Schelling y los antiguos), la cual «no debe ser considerada como sujeto, porque no es más que la simple sustancia universal, que no encuentra su verdadera realidad más que en la individualidad..., así se produce como alma particular» (n.392). En tal estado, el alma «no posee más que el ser», una vida material, en la cual «el espíritu participa

[34] Ibid. (n.382, adic.): «Sólo el hombre es el que se eleva por encima de la individualidad de la sensación a la universalidad del pensamiento, al conocimiento de sí mismo, de [illegible] dad, de su yo; en otros términos, el hombre es el único espíritu pensante, y sólo [illegible] se distingue esencialmente de la naturaleza».

de la vida planetaria universal, vive con los climas», etc. (n.393). Constituye el objeto de la primera parte de la antropología. Hegel esboza un tipo de antropología física a estilo moderno: estudio de «las cualidades naturales», que son las condiciones ambientales de climas, estaciones, etc., y que dan lugar a las diferencias de razas, pueblos, temperamentos varios. De nuevo, Hegel apunta aquí su teoría racista de la superioridad del pueblo y cultura germánicos sobre los demás «espíritus locales» (n.395). Sigue el examen de «los cambios naturales» dentro de los individuos, las diferencias de las edades, los sexos y sus mutuas relaciones, insertando también su interpretación idealista del sueño y la vigilia (n.399). El alma despierta es el alma sentiente. El tercer momento es un breve análisis de «las sensaciones», ese «tejido oscuro del espíritu en el estado de individualidad privada de conciencia y de entendimiento» (n.401), pero que constituye la base de la vida consciente superior.

2) *El alma sensitiva* o *alma-sentimiento* es la segunda fase antropológica del alma. No se refiere ya a las sensaciones, sino a los sentimientos. «En cuanto dotada de sentimiento, el alma no es ya el alma puramente natural, sino individualidad interior... que en su totalidad sustancial debe colocarse en un estado de independencia y de libertad» (n.405). Se interioriza y deviene más diferenciada. Hegel no instituye aquí un estudio psicológico de los sentimientos humanos, sino divaga únicamente sobre el «sentimiento de sí», de la propia individualidad en cuanto totalidad sensible o existencia diferenciada. Sus expresiones extremas son *la locura* y *el genio*; de ahí la célebre discusión hegeliana sobre estos estados anímicos. Ambos presentan un aspecto común, en cuanto que en ellos toma el hombre una idea entre las que le circundan, y la asume como dominante entre las otras y en la propia vida. Si esa idea está racionalmente organizada con el resto de la vida, se tiene el fenómeno del genio dominador del hombre; si, empero, es absurda e incoherente, aparece la locura, la cual puede parangonarse con un error que envuelve y unifica en torno a sí toda la vida de individuo. Incluso se permite Hegel una descripción de las formas de locura y de sus remedios, incluyendo, entre los modos suavizados, tanto el apasionamiento aun por motivos elevados como la entrega al servicio de Dios o del rey (n.410). A la locura se opone, finalmente, *la costumbre* o hábito (n.411), como una forma de sentimiento o de ser del alma también unilateral, en cuanto por ella actúa automáticamente, sin empeñar su actividad consciente. Pero Hegel trata de revalorizar la teoría de los hábitos contra sus muchos detractores. Y muestra cómo en realidad los hábitos constituyen una progresiva liberación del alma de los vínculos del cuerpo, pues por ellos el alma se habitúa a resistir a las perturbaciones físicas y a los impulsos e instintos para poder proseguir dócilmente sus fines superiores.

3) *El alma real* representa la tercera fase del desarrollo antropológico, que sólo obtiene muy ligera descripción. Es el alma sensitiva en cuanto se ha constituido su vida corporal, y así deviene real. El alma existe en su corporeidad en cuanto su ser interior se

manifiesta y expresa en la exterioridad a través de la figura y actitudes corpóreas, de los signos y el lenguaje. Deviene entonces real y en cierto modo se corporaliza, pues «encuentra en su cuerpo una figura en donde siente y se hace sentir libremente y en cuanto... posee una expresión humana, la expresión de los sentimientos y de la fisonomía» (n.413). Por esta libre corporalización, el alma «marca el cuerpo humano con un sello espiritual», y es en el rostro donde principalmente se concentra la expresión espiritual.

b) *La fenomenología del espíritu.*—Constituye el estudio del segundo momento dialéctico dentro del *espíritu subjetivo.* Este espíritu subjetivo es ahora la *conciencia*, en cuanto se refleja sobre sí mismo y alcanza a ponerse sobre sí mismo como yo o autoconciencia. Es decir, una nueva interiorización o «regresión sobre sí mismo» del espíritu subjetivo. Se trata de una repetición del tema de la grande *Fenomenología del espíritu*, porque «el espíritu no existe en cuanto conciencia más que como espíritu fenoménico» (n.418).

Hegel ha querido así insertar en el sistema su fenomenología, que antes había desarrollado como propedéutica o introductoria al mismo. Para ello ha condensado al mínimo su temática, mutilándola de todo su recorrido descriptivo de *figuras* y reduciéndola al simple esquema triádico de sus grados. Son, en efecto, los mismos grados por los que se eleva el espíritu fenoménico desde la conciencia sensible e inmediata hasta la universalidad de la autoconciencia. La conciencia sensible pasa por los tres grados de conocimiento de los objetos: *sensación, percepción* y *entendimiento.* Con ello deviene conciencia de sí o autoconciencia abstracta, la cual se eleva, a su vez, por los grados de «conciencia de sí individual» o «conciencia en cuanto *deseo*» y *conciencia reflexiva*, de la cual, a través de la dialéctica de la pluralidad y mutua oposición de las conciencias, llega al momento culminante del conocimiento de sí como *conciencia universal.* Pero esta universalidad de la conciencia es la fase final fenoménica de la *razón*, la cual es la síntesis de la oposición «entre concepto y realidad», realizando la unidad de la conciencia del objeto y la conciencia del yo; en ella el espíritu se percibe a sí mismo en el contenido del objeto y como determinado en sí y por sí (n.439). «*La verdad en y por sí* que hace la razón es la simple identidad de la subjetividad del concepto o noción con su objetividad y su universalidad» (n.440). Así, pues, de la inmediata certeza que la conciencia tiene de sí misma en su singularidad, pasa a la autoconciencia universal, que precisamente en cuanto universal es la razón.

c) *La psicología.*—El desarrollo fenomenológico no conduce aquí a la *Lógica*, como en la obra mayor, sino a la *Psicología.* Esta es concebida por Hegel, en sentido estricto, como estudio del *espíritu* en sus manifestaciones universales o actividades más espirituales del *conocer*, como conciencia espiritual. El espíritu corporalizado o inmerso en la corporeidad era *el alma* en sus tres grados. Ahora la psicología considera el espíritu liberado de sus funciones anímicas de la conciencia. Es «el espíritu como tal, que es la razón

en la forma pura e infinita; en el conocimiento sin límites y en un objeto que es idéntico a sí mismo», es decir, unidad de subjetividad y objetividad (n.442).

No es que este espíritu sea distinto del alma sensitiva, ni las facultades sensibles distintas de las espirituales. Hegel impugna aquí con vigor la concepción común de la psicología, que distingue el alma de sus «potencias», o el entendimiento de la voluntad, y ésta de sus inclinaciones e impulsos, como si fueran partes de una sustancia material. «Son categorías que no pertenecen al punto de vista del espíritu y al pensamiento filosófico» (n.448). Dentro de su filosofía actualista del espíritu como actividad en continuo devenir no tienen sentido tales distinciones. Se trata simplemente de una clasificación de «hechos de la conciencia humana», que así diferencia «los grados de liberación del espíritu» (n.444-447). La suya es, pues, una psicología sin alma y sin facultades; sólo del espíritu, que incluye como totalidad única todas esas manifestaciones.

El desenvolvimiento del espíritu se realiza en tres momentos, divididos y subdivididos, a su vez, en otras tríadas:

1) *El espíritu teorético* es la aplicación primera del espíritu como actividad racional o cognoscitiva, el proceso por el que la razón, que es «la sustancia entera del espíritu», despliega su actividad pensante. Este proceso se desarrolla en otros tres grados: *la intuición*, o el conocer, «que se refiere a un objeto inmediatamente individual» en unidad inmediata, no desenvuelta, del espíritu y objeto, y tiene los grados de sensación, atención e intuición especial. *La representación*, «que coloca el objeto en relación con un elemento universal» (n.448) y contiene, a su vez, las tres formas de «reproducción» o recuerdo, «imaginación» (con los subgrados de imaginación reproductiva, imaginación asociativa e imaginación productiva, que es la más elevada y síntesis de intuición y reproducción) y la «memoria» (asimismo retentiva de signos y palabras, memoria reproductiva y memoria mecánica), a la cual, junto con la imaginación, liga Hegel su análisis de la formación del lenguaje (n.461-465). Culmina, en fin, el espíritu teorético en *el pensamiento*, último grado del desenvolvimiento de la inteligencia como conocimiento de lo universal que envuelve su contrario, el ser en su unidad, y cuyos subgrados son las categorías o determinaciones universales: el juicio, que concibe lo individual como universal, y el silogismo (n.446-467).

2) *El espíritu práctico* es el segundo momento de la actividad psicológica del espíritu que se determina en el orden práctico, o como *voluntad*. El pensamiento, o inteligencia, «reproduciéndose a sí y volviendo en sí mismo, llega a ser voluntad... y permanece como sustancia de la misma, de tal modo que no podría haber voluntad sin pensamiento», si bien la conciencia vulgar separa el pensamiento y la voluntad (n.469). Mas para llegar a ser voluntad verdaderamente libre pasa por los tres consabidos grados. Primero aparece como «sentimiento práctico» en sus tres formas de sentimientos de lo agradable—de placer, dolor, vergüenza, etc.—, de lo desagradable—de temor, angustia, pena, etc.—y sentimiento del dere-

cho y moralidad. Luego se muestra en la particularidad de «los deseos», pasiones e inclinaciones, para elevarse, por fin, a la aspiración de «la felicidad», que es «representación de una satisfacción general engendrada por el pensamiento reflexivo» (n.480-481).

3) *El espíritu libre* es, por fin, el momento culminante de la espiritualidad subjetiva. A través de la felicidad, el espíritu llega a esta suprema formulación de la *libertad*. «La voluntad realmente libre es la unidad del espíritu teorético y del espíritu práctico», el querer racional que ha llegado a la determinación universal, independientemente de las condiciones limitadoras del individuo, «realidad de la determinación de sí misma, en donde la noción y el objeto son idénticos» (n.381-382). Hegel termina esta parte entonando un himno al cristianismo, por el cual penetró la idea de la libertad en el mundo, y atribuyendo a la libertad humana un valor infinito.

II. **El espíritu objetivo.**—Con el aparecer de la libertad, el espíritu sale de su subjetividad y entra en el mundo concreto de las manifestaciones objetivas, o sea en las creaciones de la actividad racional libre, que son las instituciones sociales y jurídicas; es decir, pasa a ser «espíritu objetivo».

El espíritu objetivo es, pues, la esfera de la libertad y sus realizaciones libres. Y la voluntad libre se realiza en obras que vinculen la individualidad y la universalidad, el ser racional y el ser personal, el individuo y la sociedad. El individuo libre se constituye «en relación con un mundo objetivo exterior que encuentra delante de sí, y que se despliega en la esfera antropológica de las necesidades particulares, en las cosas exteriores de la naturaleza... y en la relación de las voluntades individuales» (n.484). Tal es el momento del espíritu objetivo, el de la voluntad libre en relación con los demás hombres en la vida social.

Filosofía del derecho

El ámbito del espíritu objetivo se adecua con el ámbito de la *Filosofía del derecho*, por cuyo título es más conocido. Es uno de los aspectos más notables y famosos de la doctrina de Hegel, aunque no es verdad, como algunos sostienen, que su interés dominante lo ha dirigido a este campo jurídico-político; el punto culminante de su sistema siempre será la doctrina del Espíritu absoluto y sus obras. En todo caso, Hegel escribió sobre este tema su última obra mayor publicada: *Filosofía del derecho* [35]. Es un desarrollo de lo que había escrito en esa se-

[35] El título completo es *Fundamentos de la filosofía del derecho, o sea derecho natural y ciencia del Estado en compendio* (1821). También puede llamarse abreviación de esta obra al texto de la *Filosofía del espíritu*, pues en las ediciones últimas de ésta, de 1827 y 1830, que traducen las versiones, Hegel corrigió y limó su composición de acuerdo con aquella obra mayor. Por eso se remite aquí (n.488) a lo ya expuesto con mayor extensión en la *Filosofía del derecho*, y en el *Prefacio* de ésta al contenido expuesto en la *Enciclopedia*. Cf. W. KAUFMANN, *Hegel*

gunda parte de la *Filosofía del espíritu*, en perfecta identificación con su esquema y marcha de pensamiento. Unimos aquí la ligera síntesis de ambos, que se complementan mutuamente.

Hegel comprende todo el mundo de lo ético-social-político bajo el *derecho* y la ciencia del mismo. Para él la esfera del derecho es el ámbito entero de la libertad. «Una existencia en general que sea existencia de la voluntad libre, es el derecho» *(Fil. del derecho* n.29). Se trata de una noción amplia del derecho, confundido con la libertad, típica de nuestro filósofo. «Esta realidad en general, en cuanto existencia de la libre voluntad, es *el derecho*, no en el sentido limitado del derecho jurídico, sino como algo que abraza la existencia de todas las determinaciones de la libertad» *(Encicl.* n.487). En este sentido, la actividad libre del sujeto incluye y engendra no sólo los derechos, sino también los *deberes* y *costumbres*, lo moral y lo jurídico, ya que el derecho y el deber son opuestos que tienen una misma raíz dialéctica. «Todo lo que es un derecho es también un deber, y todo lo que es un deber es también un derecho» (ibid.). Hegel trata de apoyar esta reducción de lo moral a lo jurídico, y viceversa, en abstrusa especulación idealista de la voluntad libre como unidad del yo infinito y sus determinaciones finitas, de la universalidad formal realizada en la individualidad concreta de lo subjetivo moral y de lo objetivo del derecho *(Fil. del derecho* n.6-29). Para que el derecho como tal se realice y subsista es menester que la voluntad finita del individuo se resuelva en una voluntad infinita y universal que tenga por objeto a sí misma, esto es, que quiera su misma libre voluntad [36]. En todo caso, «el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo, como una segunda naturaleza» *(Fil. del derecho* n.4).

La división del derecho se efectúa, según la inflexible ley dialéctica, en tres momentos: a) *derecho absoluto*, propio de la voluntad inmediata o individual; b) *moralidad*, que afecta a la voluntad, reflejada en sí desde la existencia externa, o individualidad subjetiva; c) *eticidad*, de la voluntad objetiva vuelta al mundo externo de la familia, sociedad y Estado.

p.335. Seguimos en ella la traducción italiana de FRANCISCO MESSINEO («Classici della Filosofia moderna», a cura de B. Croce y G. Gentile, XVIII, Bari 1913), citando sólo la numeración de párrafos propia de la obra.

[36] *Filosofía del derecho* n.22: «La voluntad es en sí y por sí verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma; por tanto, el objeto no es para ella otra cosa ni un límite, sino que es más bien sólo ella que ha vuelto a sí. Ella no es simple posibilidad..., sino lo realmente infinito *(infinitum actu)*, porque la existencia del concepto, o su objetiva exterioridad, es la interioridad misma».

a) **Derecho abstracto.**—Es el derecho de la voluntad libre referido a la propia individualidad, que se constituye en sujeto de derecho como *persona*. En el derecho, el espíritu es persona. «La personalidad contiene, en general, la capacidad jurídica y constituye el concepto y fundamento abstracto del derecho también abstracto, y, por lo tanto, formal» (*Fil. del derecho* n.36). De ahí la norma general jurídica, que Hegel formula parodiando el imperativo kantiano: «Sé persona y respeta a los otros como personas» (ibid.).

La esfera de los derechos individuales o privados recibe, pues, el nombre de *derecho abstracto* y formal, sin duda porque no han recibido aún su plenitud jurídica en el Estado. Hegel polemiza contra las varias clasificaciones de los mismos, sobre todo con la de Kant, y reduce estos derechos privados a tres tipos: *la propiedad, el contrato* y *el entuerto* o injusticia (n.40). Lo impone la ley invariable del ritmo triádico.

1) *La propiedad* es descrita como consustancial a la persona, que debe darse «una esfera externa de su libertad» (n.41) en el uso de las cosas exteriores. «La persona tiene por fin sustancial el derecho de poner su voluntad en toda cosa, la cual, por ello, es *mía;* de ahí el absoluto derecho del hombre de apropiación sobre todas las cosas» (n.44). Y señala después los modos de entrar en posesión de las cosas por la «apropiación» inmediata corporal, «la elaboración» y «la simple designación», notando también las formas imperfectas de posesión, como el uso y usufructo, etc. Pero la propiedad libre y plena, como querer personal que deviene objetivo, debe ser *propiedad privada*, combatiendo de paso el comunismo de Platón, si bien admite la subordinación de las propiedades al interés superior del Estado (n.46). Asimismo reconoce los derechos «inalienables» de la persona y condena la esclavitud y servidumbre como formas de *alienación* de la personalidad (n.65). En cambio, son alienables, total o parcialmente, los bienes exteriores. Con ello se da paso al segundo modo del derecho, el contrato.

2) *El contrato* surge de la coexistencia de diversos propietarios que «se reconocen como personas» (n.71). Sus voluntades se exteriorizan y entran en relaciones mutuas, debiendo negarse y limitarse en muchos aspectos. Como propietarios pueden alienar sus bienes, renunciar a una propiedad y aceptar otra. Esta mutua conciliación o el libre acuerdo de las voluntades sobre la transferencia de bienes constituye la esfera del contrato. Hegel examina brevemente, desde su perspectiva filosófica, las varias clasificaciones de contratos, viendo la

realización de una voluntad común y consenso voluntario en las diversas formas de estipulaciones. Pero puede surgir, en el ejercicio contingente de los derechos, «una voluntad particular» contraria a la voluntad general e inadecuada al derecho. De ahí proviene la contrariedad al derecho y la tercera figura del mismo.

3) *El entuerto* (llama así Hegel a toda lesión del derecho o injusticia) es la antítesis del derecho en sí, y proviene de la voluntad particular abandonada al arbitrio y contingencia, que ha tomado como derecho propio una apariencia del mismo. Distingue Hegel tres formas: «entuerto simple o civil», proveniente de un juicio erróneo y que origina «las colisiones jurídicas»; «el fraude» y «la violencia y delito» (n.83-95). Como el delito es «la violación del derecho», surge de aquí «la esfera del *derecho penal*», que es «la negación de la negación» o la anulación de esa violación, es decir, la restauración del orden alterado por el delito. Hegel menciona la teoría penalista de Beccaria, precursor de la escuela criminalista y contrario a la pena de muerte, y defiende el derecho del Estado a infligir esa pena máxima, porque el Estado no nace del contrato, de las voluntades individuales, ni asume la garantía incondicional de sus vidas, sino que debe atender a los fines de expiación o anulación del delito y de intimidación y mejora de la sociedad (n.100).

En todo este análisis, Hegel no hace mención explícita de la distinción entre derecho natural y derecho positivo. Sólo en la sección de la sociedad civil dirá de paso que es mediante la determinación de *la ley* como el derecho en sí o abstracto obtiene su valor y se convierte en «derecho positivo en general». Pero las leyes tienen su origen en las costumbres y en el espíritu de los pueblos, añade, citando a Hugo, fundador con Savigny de la Escuela histórica del Derecho (n.211). No obstante, la obra tiene por subtítulo «Derecho natural y ciencia del derecho». ¿Son derecho natural ese conjunto de derechos analizados, mezcla de derechos fundamentales de la persona y derechos civiles? Nada más lejos de la realidad. Los comentaristas ven en dicho subtítulo una concesión a la concepción común del iusnaturalismo de la época. La filosofía del derecho de Hegel es una crítica básica de la trascendencia de la naturaleza y una negación radical del derecho natural, si bien una refutación explícita rara vez aparece a la superficie [37]. Estos derechos formales o preestatales de la persona no constituyen sino un momento abstracto del proceso dia-

[37] Cf. F. Messineo, *Prefacio* a la trad. ital. de *Filosofía del derecho* p.X-XII.

léctico, y sólo obtienen determinación real en el Estado, fuente, según la escuela histórica, del derecho. Sólo en el texto final de esta sección de la *Enciclopedia* aparece explícita dicha repulsa del iusnaturalismo. Entendido el derecho natural, dice, en la acepción usual, como un derecho fundado en un imaginario estado de naturaleza (ROUSSEAU), por oposición a la vida social y al Estado, entrañaría el imperio de la fuerza y la violencia. «En realidad, el derecho en todas sus determinaciones no se funda más que sobre la libre personalidad, en una autodeterminación que es más bien lo contrario de las determinaciones de la naturaleza... En consecuencia, la vida social es el único estado donde el derecho encuentra realidad» (*Encicl.* n.504).

Sin embargo, en el mismo texto es admitida una segunda acepción del derecho natural: en cuanto que «sus determinaciones existen según la naturaleza de las cosas, es decir, según la noción». En el sistema hegeliano, que proclama la pura racionalidad de lo real, todas las determinaciones del derecho y de la realidad sobrevienen según una necesidad racional. Por esta parte, todos los derechos concretos se convierten en derecho necesario o derecho natural. Es la contradicción interna propia de su sistema.

b) **Moralidad.**—Es el segundo momento del espíritu objetivo y de la voluntad libre, que, en reflexión sobre sí, se ha trocado de nuevo en subjetividad. En el derecho abstracto, la voluntad tenía por objeto la propia personalidad. La esfera de la moralidad es el punto de vista de la voluntad «en cuanto infinita en sí y por sí», de la voluntad subjetiva actuándose en la acción, y que tiene «la persona por sujeto» (n.105). Se trata del concepto de la moralidad pura, en que la voluntad se mueve por propia convicción y conciencia del bien, sin que le sean impuestas «leyes externas y prescripciones de una autoridad» (*Encicl.* n.504). Es la sección más corta y débil de la doctrina hegeliana.

«La manifestación de la voluntad como subjetiva y moral es la *acción*» (*Fil. del derecho* n.113). La voluntad pasa a la acción moral a través de tres momentos: *el propósito, la intención* y *el bien*, con su negación, que es *el mal*, sin que aparezca clara su conexión triádica. El «propósito» es el obrar inmediato de la voluntad agente, que se mueve hacia los objetos particulares en sus circunstancias concretas; mediante este contenido particular, «la acción tiene un valor subjetivo, un *interés*» (n.120). La «intención», en cambio, es de la voluntad en su

relación universal, es «la universalidad de la libertad» (n.128), y el fin a que tiende es el *bienestar* o la *felicidad*, incluido también el bienestar de todos los otros (n.125). Cuando la intención y el bienestar se elevan hacia la universalidad, el fin absoluto de la voluntad se identifica con el bien. Este bien es «la idea, en cuanto unidad del concepto de la voluntad universal y de la particular..., la libertad realizada, la absoluta meta final del mundo» (n.129). Dicho bien universal es aún una idea abstracta que no tiene validez por sí, sino que espera pasar a la existencia por obra de la voluntad subjetiva (n.131) Este bien, que, como identificado con la esencia universal de la voluntad, sólo existe en el pensamiento, se impone a la voluntad particular en virtud del *deber*. Hegel quiere resaltar también la pura autodeterminación incondicionada de la voluntad, raíz del deber. Mas, por otra parte, establece una áspera refutación de la moral kantiana del «deber por el deber» y su autonomía moral. Tal teoría reduce la ciencia moral a «un formalismo vacío, a una retórica del deber a causa del deber» (n.135). Del principio kantiano no se puede pasar a las determinaciones de los deberes particulares, ni se puede llegar a la doctrina del deber inmanente, ni al concepto de eticidad (ibid.). El deber «no es en rigor sino esto: actuar el *derecho* y cuidar el bienestar: el propio bienestar particular y el bienestar en determinación universal, el bienestar de los otros» [38]. A la moral kantiana del deber por sí mismo contrapone, pues, Hegel una *moral del bien* en toda su universalidad.

De ahí viene, finalmente, la posibilidad del *mal*, de que la voluntad se haga *mala* por sus acciones inmorales. Esto sucede porque en la voluntad subjetiva puede darse un contenido particular que no se puede reducir a la universalidad del bien, sustituyendo el *arbitrio*, el interés particular en las acciones, al principio universal del bien (n.139). Porque el contenido de la voluntad universal es «el bien en sí y por sí, que es, en consecuencia, el bien absoluto del universo, lo cual implica para el sujeto el deber de mirar hacia el bien, de hacerle objeto de su intención y de realizarle en la acción» *(Encicl.* n.508). La inadecuación de la voluntad particular con ese principio del bien, sea en la intención, sea en la acción externa, es lo que constituye el mal [39].

[38] *Filosofía del derecho* n.134. Hegel piensa, pues, la moral pura en términos de derecho, y ha hablado del «derecho del bienestar», del «derecho de la intención», del «derecho de la libertad», del «derecho de la voluntad subjetiva», etc.

[39] *Encicl.* n. 508. A este propósito, Hegel ataca, en el lugar paralelo de la *Filosofía del derecho* n.140, en larga digresión en que desarrolla también otros temas de la moral común, el principio de «la moral jesuítica» de que «el fin santifica los medios», o que una buena intención pueda legitimar malas acciones.

Sobreviene así la escisión entre lo interno y externo, la contradicción entre la pura intención moral y la acción, que sólo es superada en la esfera de la *eticidad.*

c) **La ética.**—Así es traducido el término hegeliano de la *Sittlichkeit,* como contrapuesto al término anterior de *Moralität,* el dominio de la moral subjetiva. Es definida como «la identidad del bien y de la voluntad subjetiva» (n.141). Otros traducen, con razón, la eticidad como el campo de la *moralidad social,* que «hace la verdad del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo», en cuanto que «la conciencia individual de las personas encuentra su realidad en el espíritu del pueblo» *(Encicl.* n.514-515). El individuo se libera de sí mismo y se realiza en la comunidad, en la vida social. Constituye el campo propio de los *deberes éticos,* los cuales representan las determinaciones objetivas del deber para con los hombres; un conjunto de relaciones necesarias y reales muy distintas de la subjetividad indeterminada de los deberes morales que no llegan a la existencia y determinación objetiva del obrar y quedan en la pura irrealidad. De hecho, los deberes éticos son los obligatorios, que pueden sin duda aparecer como una limitación de la libertad abstracta del individuo, pero que son en realidad *la redención* del individuo mismo respecto de sus impulsos naturales *(Fil. del derecho* n.149). Mediante el *ethos,* el derecho alcanza su validez y «se libera del capricho y la conciencia particular de cada uno», llegando «a la identidad de la voluntad universal e individual, del deber y del derecho» (n.152-155). «La sustancia ética... es el *espíritu real* de una familia y de un pueblo» (n.156). Hegel no reconoce, pues, plena validez a los deberes de la pura moral de la conciencia subjetiva sino en cuanto plasmados en los deberes éticos de la moral social.

De nuevo la eticidad hegeliana se desarrolla en los tres grandes momentos de *la familia, la sociedad civil* y *el Estado.*

1) *La familia* es el primero y natural momento del espíritu social, «por el que el individuo encuentra su existencia sustancial en su principio natural, en el género» *(Encicl.* n.519). La relación de los sexos se ha elevado a la esfera del espíritu, y se establece una unidad fundada en el amor y, desde el punto de vista del derecho, una persona. La familia se realiza en los tres momentos del matrimonio, la propiedad familiar y la educación de los hijos. *El matrimonio* se establece por la unión de los cónyuges «en una sola y misma persona», que es a la vez relación ética inmediata y vivencia natural en cuanto

comunidad sustancial para la realidad de la especie (*Encicl.* n.520). «El *ethos* del matrimonio consiste en la conciencia de esta unidad en cuanto fin sustancial, y, por tanto, en el amor, en la fe y en la comunión de toda la existencia individual» (*Fil. del derecho* n.163). Se constituye «por la declaración solemne del consentimiento al vínculo ético del matrimonio», si bien no es una relación de contrato, el cual se refiere a la alienación de las cosas y anularía la personalidad (n.163). También Hegel niega que está fundado en *el derecho natural*, concepción usual que se basa en un pretendido «estado de naturaleza y de una naturaleza del derecho con falta del concepto de la racionalidad y la libertad» (n.168), según la refutación antes indicada. Hegel defiende que el matrimonio es esencialmente *monogamia*, «como uno de los principios de los cuales depende la eticidad de la comunidad» (n.167); pero admite casos de excepción en que pueda ser disuelto «por una tercera autoridad ética» (n.176). Otros breves análisis sobre los bienes familiares y la educación de los hijos terminan esta sección.

2) *La sociedad civil (bürgeliche Gesellschaft)* se constituye por el conjunto de personas (familias, individuos) en una comunidad de origen natural, formando «un sistema de dependencia universal» en el cual se fundan y aseguran los intereses, el bienestar y los derechos de todos (n.181.183). Los individuos en la sociedad civil son los «ciudadanos» o burgueses, cuyos intereses particulares deben estar en conexión mutua, elevándose por mediación de ella a «la forma de universalidad» (n.186). La sociedad civil es el momento de la antítesis, y por eso lleva en sí el germen de la disgregación y disolución en grupos autónomos, como se ve a lo largo de la historia, hasta que no se resuelva en la universalidad perfecta del Estado (n.185). La «sustancia ética» o unidad social de la familia se rompe en la sociedad civil, que constituye la esfera de la particularidad y diferencia.

La sociedad civil se desenvuelve en tres momentos o aspectos de su organización, que son llamados por Hegel *sistema de necesidades, administración de justicia, policía* y *corporaciones*. Bajo el primero explica Hegel su esbozo del sistema económico, dando a entender que la unidad social se realiza ante todo en forma de organización económica para el logro de los fines materiales. En el estado social, las necesidades se multiplican, y con ello los medios de satisfacerlas. Se llega así a la *división del trabajo* indefinida, que aumenta su productividad y se crea la *riqueza* o renta nacional, que es desigualmente participada por los particulares. Con la multiplicación de las pro-

fesiones aparecen *las clases*, organizadas entre sí para la producción y distribución de bienes. Hegel enumera la clase *industrial*, dividida en artesanos y «fabricantes», así como la *clase comercial*. Por encima de ellas sitúa la *clase general*, dedicada a los intereses generales del estado social. Bajo ella, más que el sector de servicios, piensa Hegel en la aristocracia gobernante de la sociedad burguesa de su tiempo. Pero entrevé también la aparición de *las masas* mecanizadas por el maquinismo (n.198.201), y con ello la nueva sociedad industrial decimonónica.

En la *administración de la justicia* expone Hegel no sólo el sistema judicial, sino ante todo *la legislación*. El derecho abstracto de las personas privadas se traduce en *leyes*, que dan contenido determinado, validez universal y *obligatoriedad* (n.215) a aquellos derechos formales. Las leyes constituyen *el derecho positivo* en general, cuyo origen ha de buscarse no en un pretendido estado de naturaleza, sino en la vida y costumbres de los pueblos, es decir, en su espíritu nacional (n.211). La aplicación de las leyes es hecha por *los magistrados* (n.219), encargados de la administración de la justicia.

La tercera fase de organización de la sociedad civil la constituyen *la policía* y *las corporaciones*. A la primera adscribe Hegel el *ordenamiento exterior* de toda la vida pública (n.231), ante todo de las actividades económicas, la tutela de los derechos, la promoción de la educación, de la salud y moralidad públicas y hasta de la religión, la exacción de impuestos, beneficencia y construcciones públicas, etc. Esta «policía del Estado» es, pues, concebida como «el poder público» (n.237), equivalente al poder ejecutivo estatal, expresión aún por Hegel desconocida. Las *corporaciones*, por fin, que son presentadas como asociaciones de las distintas ramas profesionales, emergen ya de la «particularidad» egoísta de las clases para orientar la actividad de los individuos al interés general (n.251). Constituidas «bajo la vigilancia del poder público» (n. 252), representan el substrato inmediato sobre que se asienta el Estado y la fase de transición al mismo. «Con la familia—dice Hegel—, la corporación constituye la segunda raíz, la *raíz ética* del Estado inmersa en la sociedad civil» (n.255).

Parece, por fin, extraño que Hegel haya esbozado toda esta organización de los poderes públicos antes de la existencia del Estado mismo. Pero se trata más bien de una imposición de su método dialéctico. La sociedad civil es contemplada sólo como inadecuadamente distinta del Estado mismo. Hegel la llama reiteradamente «el Estado externo o de necesidad racio-

nal» (n.183), «el Estado en su forma exterior» o «en el estado sustancial» *(Encicl.* n.524-535). Le falta sólo el principio inmanente del espíritu absoluto para elevarse a la esfera del Estado.

3) *El Estado* es la culminación del espíritu objetivo, y también de la filosofía del derecho de Hegel. Las fórmulas de definición o descriptivas del Estado en Hegel son muchas. «El Estado es la sustancia ética que ha llegado a la conciencia de sí» *(Encicl.* n.536). Es la realidad de la idea ética, del espíritu objetivo, la unidad de lo universal y lo particular, en la que la conciencia de los individuos se ha elevado al nivel de la autoconciencia universal, la identificación de la voluntad individual con la universal. «El Estado, en cuanto es la realidad de la voluntad sustancial que posee en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial es fin en sí y absoluto, en el cual la libertad llega a su más alto derecho..., frente al cual los particulares tienen el deber supremo de ser *componentes* del Estado» *(Fil. del derecho* n.258). Los individuos son conscientes de ser miembros de la totalidad, sin que su propia particularidad sea anulada, sino más bien completada. El Estado no es un universal abstracto que se enfrente a sus miembros, sino que existe en y a través de sus miembros. Por la participación en la vida del Estado, sus miembros son elevados sobre su singularidad. En otras palabras, el Estado es contemplado como una unidad orgánica; es un «universal concreto» que existe en los particulares, los cuales son distintos y uno a la vez. «El Estado es la realidad de la libertad concreta» (ibid., n.260).

Surge el Estado como síntesis de las familias y de la sociedad civil, cuyos derechos o intereses no anula, antes bien, da realidad y cumplimiento pleno. El espíritu o idea real, que se da en las dos esferas finitas de la familia y sociedad civil, vuelve sobre sí como espíritu infinito en el Estado. La materia de esta su infinitud real son los individuos como *multitud*, agrupados en estas esferas (n.262). Los individuos y organismos particulares deben, pues, subordinarse a él como a su fin inmanente, en el cual se unifican y del cual dependen. Hegel designa la naturaleza íntima del Estado como «el infinito y lo racional en sí y por sí», «la universal voluntad sustancial» en que se condensan las voluntades individuales, compenetradas en esta universalidad. Pero impugna a Rousseau, y a Fichte en pos de él, que pretendían derivar esta voluntad universal de la asociación de las voluntades de los individuos a través de un *contrato*. La teoría que hace nacer el Estado de un contrato, además de abandonar a éste al arbitrio y contingencia de los par-

ticulares, destruye su racionalidad estricta, así como «lo divino en sí y por sí y la absoluta autoridad y majestad del mismo» (n.258).

Hegel, por lo tanto, no sólo proclama lo *absoluto* del Estado, sino que lo *diviniza*. En larga digresión combate la doctrina de los teólogos, que sostenían «ser la religión el fundamento del Estado» y pretendían subordinarlo a la Iglesia o al menos hacer de las instituciones de la Iglesia una esfera independiente del Estado. Hegel reafirma el Estado como portador del *ethos* y de la racionalidad real, que «existen en cuanto Estado». Todas las manifestaciones de la vida social y organizaciones públicas caen «bajo el dominio del Estado», el cual respeta, no obstante, la subjetividad religiosa y las doctrinas de las Iglesias. «El Estado es *la voluntad divina* en cuanto actual, que se desarrolla en forma real como *organización de un mundo*» (n.258). Naturalmente, este Estado divinizado es el Estado en sí, que se desenvuelve y realiza en los Estados históricos, sujetos a la contingencia y siempre en etapas de mayor perfección.

La doctrina del Estado la resume Hegel en tres momentos: *el derecho interno* del Estado o la constitución del mismo; *el derecho externo* del Estado en sus relaciones con los demás; *la historia del mundo*, como sucesiva encarnación de los Estados históricos de la idea universal del espíritu en su realidad del Estado (*Encicl.* n.537).

El derecho interno estatal o *la constitución* del «Estado político» obtiene, a su vez, una división tripartita: del *poder legislativo*, del *poder gubernativo* y del *poder de soberanía* o reunificación de los poderes distintos en el principio de la totalidad, que es la «monarquía constitucional» (*Fil. del derecho* n.273). Hegel, esta vez, no presta atención al orden triádico. Toda su consideración confluye en la llamada *constitución* política y en el principio supremo de su soberanía centrado en la monarquia. Por «constitución» no entiende Hegel una constitución escrita o ley fundamental de los Estados, sino su esencial *organización* y el proceso de su vida orgánica. Porque el Estado forma una unidad orgánica, un todo viviente, un organismo que vive y se desarrolla como unidad de la idea universal en la multiplicidad de sus miembros. Y «este organismo es la constitución política» (ibid., n.269). La constitución de una nación consiste esencialmente en su organización real adecuada a su conciencia inmanente, que es el *Volksgeist*, o *el espíritu del pueblo* (*Encicl.* n.541). Preguntarse a quién pertenece el poder de hacer la constitución «es preguntarse a quién corresponde hacer el espíritu de un pueblo... Toda constitución sale del es-

píritu de un pueblo, y se desenvuelve idéntica con él, y atraviesa con él los... diversos grados de formación determinados por la necesidad racional» (ibid., n.54, observ.).

No obstante, Hegel centra las formas de constitución en las *formas de gobierno* determinadas por el principio de soberanía. Hay tres tipos de constitución: *constitución democrática, aristocrática* y *monárquica (Encicl.* n.545). No cabe duda, según Hegel, que la constitución política más perfecta es *la monarquía constitucional*. «El perfeccionamiento del Estado a monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha adquirido la forma infinita», como se prueba «por la historia universal del mundo» *(Fil. del derecho* n.273). Esto mismo lo prueba por el principio de soberanía, momento decisivo en la organización del Estado como individualidad en la totalidad, que, por lo tanto, debe concentrarse en «un individuo, *el monarca*»[40]. «La personalidad del Estado es real sólo en cuanto persona: el monarca..., la persona, contiene la realidad del mismo». Una simple personalidad moral, como sociedad, comunidad, es sólo persona abstracta, si no se encarna en una persona concreta que le dé realidad (ibid., n.279). Hegel combate a este propósito el concepto nuevo de *soberanía popular* introducido por Rousseau. Sólo «pertenece a una confusa concepción» basada en una vulgar representación del pueblo. «El pueblo, considerado sin su monarca y sin la organización necesaria e inmediatamente conexiva de la totalidad, es la multitud informe, que no es Estado, y a la cual ya no compete ninguna de las determinaciones que existen solamente en la totalidad formada en sí: soberanía, gobierno, jurisdicción, magistratura, clases y cualquier otra» (ibid., n.279).

Hegel ha manifestado, pues, su preferencia absoluta por la monarquía constitucional de la Prusia de su tiempo, anteponiéndola como más racional al modelo inglés de democracia. Las otras formas de democracia y aristocracia son grados inferiores y menos desarrollados del Estado, y ello porque aún mantienen en el vértice una persona individual, jefe, *condottiero*, etc. Los modelos de democracia republicana son, en cambio, por él desdeñados, «pues por república se entienden otras múltiples mezcolanzas empíricas que, además, no pertenecen a una consideración filosófica» (ibid., n.279). Pero está muy

[40] *Fil. del derecho* n.279. Añade en seguida: «La soberanía es como la personalidad de la totalidad, y esta personalidad, en la realidad adecuada al propio concepto, es en cuanto *persona del monarca*». Hegel respalda asimismo su monarquía con la teoría del origen divino del poder real o «del derecho divino como fundado sobre la autoridad divina», aunque añade que sobre ella se han acumulado malentendidos (ibid.). Por igual vía de racionalidad absoluta «deduce» que la monarquía, por su misma naturaleza, debe ser hereditaria (ibid., n.280.281.286).

lejos de querer imponer su modelo perfecto de monarquía constitucional a otros pueblos. Las constituciones, insiste, son formas necesarias del desenvolvimiento del Estado y del espíritu de cada pueblo, y «no son objeto de elección»[41].

Hegel, por otra parte, distingue su modelo de «monarquía constitucional» de la antigua monarquía feudal y de las otras formas degeneradas de monarquías orientales. En ellas existía soberanía externa, pero no interna. El poder de los monarcas o de los otros tiranos y señores feudales no servía al interés general de la nación, sino al propio bien particular, y la voluntad del monarca o del tirano se imponía como ley. La soberanía degeneraba así en el poder de la fuerza y del arbitrio, es decir, en el «despotismo» (ibid., n.278). La diferencia esencial entre esos despotismos y la verdadera monarquía está en «el estado de derecho» o en *la legalidad* del interés general del Estado que él ha esbozado respecto de la sociedad civil. Es decir, que su monarquía constitucional asume todos los principios de derecho y los cuerpos intermedios que deben organizarse en una sociedad civil legalmente constituida y tomar parte en la gobernación del Estado[42].

En este sentido, Hegel desarrolla con criterio político más realista los otros dos aspectos del *poder gubernativo* y el *poder legislativo*. El principio político imperante es el de *la participación* de todos los particulares en los negocios del Estado. Sólo así se mantiene la juridicidad y la garantía del buen gobierno. De nuevo insiste en que esta participación no ha de entenderse del pueblo como masa amorfa, como una multitud inorgánica e igualitaria. Un pueblo que ejerciera así el poder, «sería un pueblo delirio, un pueblo donde dominarían la inmoralidad, la injusticia y la fuerza salvaje» *(Encicl.* n.546). El pueblo debe ser educado para las tareas de gobierno y debe participar en ellas de una manera orgánica, a través de los cauces de las clases y corporaciones y por vías jerarquizadas. Sólo así se le forma para una «libertad madura». Hegel contrasta otra vez esa libertad más racional que ha adquirido el pueblo en su monar-

[41] *Encicl.* n.545. Lo mismo en *Fil. del derecho* (n.274): «La constitución de un determinado pueblo depende, en general, del modo y de la formación de la autoconciencia del mismo... Todo pueblo tiene, pues, la constitución que le es adecuada y que pertenece al mismo». Nota asimismo (ibid., adic.) que Napoleón quiso imponer a los españoles una constitución más racional que la que tenían, y ellos la rechazaron porque les era extraña.

[42] *Encicl.* (n.546): «Por consecuencia de esta semejanza ... se podrá dar al despotismo oriental el nombre vago de monarquía, y se aplicará también este nombre a la monarquía feudal... La diferencia esencial entre estas formas y la verdadera monarquía constitucional consiste en el contenido de los principios de derecho, que gobiernan y encuentran en el poder del Estado su realidad y garantía. Estos principios, es decir, la liber posesión de la propiedad, la libertad personal, la sociedad civil y su industria, las corporaciones y la actividad de las diversas ramas de la autoridad reguladas por la ley, son las que hemos visto desenvolverse en las esferas precedentes».

quía prusiana con el régimen liberal de Inglaterra[43]. En cuanto *al poder legislativo* (que ya es situado en tercer lugar), Hegel acepta la división de los tres poderes introducida por Montesquieu como garantía de la legalidad y libertad. Pero está no por la *independencia* de tales poderes, sino por su subordinación al supremo poder monárquico. El poder legislativo, que de manera especial pertenece al pueblo, no deberá funcionar como asamblea independiente y supremo arbitrio de legislación, sino con la intervención decisoria del poder real y autoridades gubernamentales. Y la asamblea legislativa no ha de ser compuesta por la vía inorgánica de un sufragio universal atomístico, sino, como representación de una sociedad civil orgánica, a través de los cauces de las asociaciones y corporaciones. Hegel examina, por fin, aspectos tan modernos de la vida política como la influencia de la *opinión pública* y de *los medios de comunicación* (prensa y otras formas de difusión de las ideas) y sus garantías de libertad, anticipándose a nuestra época (*Fil. del derecho* n.314-319).

El derecho exterior del Estado obtiene en el doble tratado de Hegel una ligera exposición, reducida a escasos párrafos. No es extraño, pues su visión del derecho internacional es totalmente negativa, simple anulación del auténtico *derecho de gentes* iusnaturalista, que para entonces ya había sido desarrollado, primero por la escuela española y luego por la holandesa y wolffiana. Pero Hegel es ajeno a toda idea del derecho natural. Este se reduce al simple *derecho de guerra*, a la legitimación de un *estado de guerra* entre los pueblos, consecuencia de su concepción del Estado absoluto. El espíritu universal se individualiza en Estados independientes, sin sujeción a normas superiores. La arbitrariedad y la contingencia penetran en las relaciones de los Estados, como individuos autónomos, extraños y aislados entre sí. El derecho no alcanza entre ellos realidad, y sólo permanece como un *deber ser*, simple moralidad[44]. Si, por lo tanto, surgen conflictos entre ellos, se han de dirimir por el dominio de la fuerza, por la *guerra*, que reafirma y vigoriza la voluntad de independencia de los pueblos[45].

[43] *Encicl.* n.546: «La experiencia nos demuestra cómo Inglaterra, por ejemplo, cuya legislación es considerada como la más libre, porque el hombre privado ejerce allí una acción preponderante sobre la dirección del Estado, está más atrasada que otros pueblos civilizados de Europa en la legislación civil y penal, en el derecho y la libertad ...; es decir, el derecho racional allí se sacrifica más bien a la libertad formal y a los intereses privados».

[44] *Encicl.*, n.547: «En tanto que individuo distinto, un Estado excluye a otro, que es para el también un individuo. La arbitrariedad y la contingencia penetran en las relaciones de los Estados, porque los Estados son personas que forman un todo autónomo, y que, en consecuencia, la naturaleza universal del derecho no alcanza en relación a su realidad, y permanece allí como un derecho que debe ser». La misma idea del «deber ser» en *Fil. del derecho* n.333.

[45] *Encicl.*, n.547: «Esta independencia de los Estados hace del conflicto que se eleva entre ellos una relación donde domina la fuerza, *el estado de guerra*, donde el espíritu general de un

Las guerras, pues, parecen necesarias e inevitables, siendo en este sentido un elemento de progreso y evolución de los pueblos, porque triunfan los más fuertes.

Hegel reconoce un «principio de derecho internacional»: el ideal de paz que debe presidir la vida de los pueblos, los cuales deben componer sus mutuas disensiones. Pero éste no pasa de ser una norma de *humanidad*, fundada en motivos religiosos y morales, que no puede ligar jurídicamente la independencia de los pueblos. A ello reduce el programa de *paz perpetua* que elaboró Kant sobre la base de una liga de las naciones [46]. También reconoce que la guerra, como vínculo de violencia, debe ser estado transitorio y debe determinar una paz duradera (*Fil. del derecho* n.338)..., naturalmente con el triunfo del más fuerte. Fuera de ella sólo admite un derecho internacional positivo. Las relaciones de paz, comerciales, etc., de las naciones y la misma gestión de la guerra son únicamente reguladas por *tratados* y convenciones que dependen de las *costumbres* de los pueblos (ibid., n.338-339). Tales son el trato humano de los prisioneros, el respeto de los embajadores, etc. La vigencia de tales pactos está sujeta a que una nación, para reafirmar su individualidad en lo universal, o la mayor perfección e interés del propio pueblo, considere llegado el momento de violarlos...

Es el triunfo de la concepción decimonónica de los *Estados absolutos*, sujetos sólo a las normas positivas de mutuos tratados. Y el triunfo también del militarismo prusiano. Con razón ven muchos en esta teoría de Hegel y en su declarado racismo germánico la base ideológica del *Reich* hitleriano.

Pero Hegel contempla en el fenómeno de las guerras la fuerza infinita del *espíritu universal* (*Weltgeist*), que rige *los espíritus de los pueblos* (*Volksgeist*) y somete esas realizaciones finitas de las naciones a la dialéctica evolutiva de la *historia universal*. Por eso, bajo tal principio del devenir infinito, las guerras tienen el sentido de un *juicio universal* (ibid., n.340; *Encicl.* n.550).

Aquí enlaza Hegel en ambas obras un esbozo de la *Filosofía de la historia*, nueva forma del tercer momento del espíritu objetivo. Pero luego desarrolló sus *Lecciones de la filosofía de la historia universal*, que desbordan ampliamente el plan y, según los comentaristas en general, han de encuadrarse en la culminación del espíritu absoluto.

pueblo se determina con un fin particular: la conservación de su independencia enfrente de otro pueblo. Esto es lo que conduce al Estado bajo la nota distintiva de *valentía*». Se entiende en dicho *Estado de valentía* el *Estado militar*.

[46] *Fil. del derecho* n.333; cf. n.330, adic., donde amplía la crítica de *la paz perpetua* de Kant.

El espíritu absoluto.—Constituye la tercera parte y culminación de la filosofía del espíritu. El espíritu absoluto es el tercer momento del espíritu infinito, que había retornado sobre sí, a su vida del absoluto, después de haber pasado por las numerosas objetivaciones como pensamiento lógico y de haberse extrañado en las múltiples incursiones de la naturaleza. De nuevo, y en su vivir propio de espíritu, ha pasado por las fases de espíritu subjetivo en su vida psicológica o humana, sensible y espiritual; de espíritu objetivado otra vez y realizado en la vida moral, social y de los Estados, que retorna, por fin, como síntesis de lo subjetivo y objetivo, en espíritu absoluto.

Es inútil indagar sobre el sentido preciso de estas infinitas salidas y retornos, evoluciones e involuciones, que sólo tienen valor en la dialéctica artificiosa del sistema de Hegel. El fondo de ellas es siempre la misma concepción: que el Absoluto, el espíritu infinito o totalidad del ser, es a la vez subjetividad y objetividad, lo racional y lo real, que puede sólo actuarse o realizarse en los seres finitos, porque constituye el fondo o realidad el mundo, en constante devenir evolutivo. Su vida como espíritu es su manifestación en la conciencia o espíritu del hombre, pues el pensamiento del Absoluto en el hombre y el pensamiento de sí del Absoluto son dos aspectos de la misma realidad. Su ser consciente se actualiza como existiendo concretamente en el espíritu humano. De ahí que Hegel contemple constantemente a este Absoluto como sujeto y objeto, como idea y realidad, como conciencia y naturaleza, espíritu o mundo material, como universalidad e individuo a la vez. Es todo ello conjuntamente, en cuanto unidad en la totalidad, identidad en la diferencia.

Por eso, Hegel, al llegar a esta fase final del espíritu absoluto, no añade más puntualizaciones o «determinaciones» sobre su estatuto ontológico. Ya las había agotado todas desde la *Fenomenología* y a lo largo de todo el sistema. Sólo una fórmula vaga parece resaltar el más alto grado de contenido universal y espiritual que obtiene el Absoluto en esta fase [47]. En seguida pasa a describir las realizaciones en que se desenvuelve la vida del espíritu absoluto. De nuevo estas manifestaciones nada tienen que ver con algo trascendente, sino son simples producciones del espíritu humano. Pero son actividades del más alto nivel espiritual, en que más se refleja lo infinito y eterno de la Idea o Absoluto.

[47] *Enciclopedia* III 3.° *Tercera parte de la «Filosofía del espíritu»* (n.556). «El espíritu absoluto tanto es identidad que existe eternamente en sí misma como identidad que vuelve y que ha vuelto sobre sí misma; tal es la sustancia una y universal en cuanto sustancia espiritual».

La división, pues, de los momentos del espíritu absoluto es tripartita, en las tres esferas en que se desenvuelve y realiza: 1) *El arte*, en que se exterioriza en la forma objetiva de intuición, o de forma sensible de belleza. 2) *La religión*, en que se interioriza en la forma subjetiva de sentimiento o de representación figurativa. 3) *La filosofía*, en que se manifiesta en la forma—subjetivo-objetiva—de pensamiento especulativo.

Hegel cerraba su *Filosofía del espíritu* con ligero esbozo de estas elevadas manifestaciones del espíritu. Pero a ellas consagró después sus ingentes series de *Lecciones* sobre dichos temas, recogidas en sus *Obras completas*, y contienen su pensamiento desarrollado. Daremos una idea esquemática de su inmenso contenido.

Las esferas del espíritu absoluto

1. **La estética.**—Pertenece a este rango supremo de las manifestaciones del espíritu, si bien no es «la expresión última y absoluta, por la cual lo verdadero se revela al espíritu», sino el primer momento de la finitud por la limitación de las formas sensibles de expresión de lo absoluto. Hegel ha desarrollado el tema en su notable obra *Lecciones sobre la estética*, del período último de Berlín, publicadas después de su muerte por su discípulo Hotho.

Hegel comienza diciendo: «La estética tiene por objeto el vasto imperio de lo bello. Su dominio es, principalmente, el de lo bello en el arte. Para emplear la expresión que mejor conviene a esta ciencia, la llamaremos *filosofía del arte* y de las bellas artes». Ha centrado, pues, su atención en el campo de lo bello en el arte, pues la belleza de la naturaleza sigue sin atraer su sensibilidad estética. Por eso el segundo nombre de «filosofía del arte» se ha hecho más común. Las bellas artes, a pesar de ser «creaciones libres de la imaginación», pertenecen también a la filosofía, en cuanto son del dominio del espíritu y el pensamiento las somete a un examen reflexivo. «Al estudiar las obras de arte, el espíritu se ocupa de sí mismo, de lo que procede de sí y en él está». En la *Introducción*, en que señala las características y finalidad del arte, rinde también homenaje a los creadores de la ciencia estética, al par que los critica: a Kant, que planteó el problema estético, pero no le dio solución; a Schiller, Winckelmann y Schelling, que orientaron por sus propios cauces el análisis estético; a los Schlegel, Solger, Tieck y otros. A todos ellos supera la *Estética* de Hegel, de la que dice Menéndez y Pelayo: «Quien no conoce este libro, no conoce la estética moderna, que no tiene en él su perfección y complemento, pero sí su punto de partida»[48].

[48] *Lecciones sobre la estética*. Trad. esp. por MANUEL GRANELL, t.1: *De lo bello y sus formas. Estética*, Introd. p.27 (Buenos Aires, Espasa Calpe, [3]1958). Contiene las dos primeras partes, suprimidos capítulos secundarios; t.2: *Sistema de las artes*; t.3: *Poética*: contienen ambos la tercera parte, en traducción bien cuidada. Cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas* t.4 p.187.

Esta filosofía hegeliana del arte tiene también su desarrollo en tres momentos: 1) *la idea de lo bello en el arte o el ideal;* 2) *el despliegue del ideal en sus formas;* 3) *el sistema de las artes particulares.*

1) Hegel presenta ante todo el análisis de lo *bello*, objeto de toda doctrina estética. Y define la belleza: «La manifestación sensible *(das sinnliche Scheinen)* de la idea». Se presenta, pues, como la idea bajo un revestimiento o forma sensible. «Lo bello es la *idea;* no la idea abstracta, anterior a la manifestación, irrealizada, sino la idea *concreta* o realizada, inseparable de la forma... La idea es el fondo, la esencia misma de toda existencia. La idea, en una palabra, es el todo, la armoniosa unidad de este conjunto universal que se despliega eternamente en la naturaleza y en el mundo moral o del espíritu»[49]. Hegel propone, pues, una noción idealista, conforme a su sistema, de la belleza ontológica. Belleza y verdad se unen en esa idea realizada. Pero lo bello se distingue en su aspecto formal de lo verdadero del objeto por su carácter desinteresado y liberal, dirigido a la contemplación pura, no a la acción. En la contemplación de lo bello se excluye el deseo. Lo bello se entrelaza asimismo con el bien, pero se distingue por su ordenación a la contemplación pura. «El bien es el acuerdo buscado; lo bello, la armonía realizada».

La belleza se presenta antes *en la naturaleza entera.* Y Hegel la describe brevemente «en cuanto forma primera de lo bello» y base de lo bello, ideal del arte. «Lo bello en la naturaleza es la primera manifestación de la idea» (ibid., I c.2 p.68). Se encuentra en todos los grados de seres: en los minerales, en el curso de los astros, sobre todo en los seres vivientes. En todos ellos se percibe la belleza como «la forma total, en tanto que revela la fuerza que la anima» (ibid., p.69). Los rasgos fundamentales de la belleza de la forma son *la regularidad, la simetría* y conformidad a la ley, *la armonía.* Sobre ellos está la unidad en la diversidad orgánica, tanto exterior y visible como interior, de la materia y de la forma. No obstante, la belleza de los seres naturales y del mismo organismo humano es *limitada* e imperfecta. De ahí que el espíritu, no pudiendo encontrar en la naturaleza el pleno goce estético, está forzado a satisfacerla en la región más elevada del *arte.* «La necesidad de lo bello en el arte brota, pues, de las imperfecciones de lo real» (ibid., c.2,3.° p.85).

Lo bello realizado por la obra de arte es llamado *ideal.* Por eso ya había definido el arte: «La intuición y representación concreta del espíritu virtualmente absoluto en cuanto *ideal*»[50]. Ya no es una simple manifestación de la idea en la forma natural, sino expresión de lo espiritual, de lo divino e infinito de la idea. El arte también da expresión a la idea en una forma sensible, y para producir sus obras se sirve también de un material exterior, de las formas de la naturaleza, imágenes y representaciones. Pero hace del elemento material una expresión del espíritu, que es la forma interna, que se manifiesta sólo a sí misma. El arte debe trabajar las formas naturales, dándoles una belleza más elevada, que es la *ideal*, como distinta de

[49] *De lo bello y sus formas* p.1.ª c.1,1.° p.64-65 y 48.
[50] *Encicl.* n.558.

la belleza real. Es lo que se llama «*idealizar*, trabajar en el sentido del espíritu»[51]. Por eso el principio de la imitación de la naturaleza no expresa de ninguna manera la esencia del arte. La belleza ideal del arte es para Hegel superior a la de los seres de la naturaleza, aunque éstas sean llamadas *obras de Dios*, y los monumentos del arte, *obras del hombre*. Pero «lo divino se manifiesta en el hombre de una forma más elevada que en la naturaleza. Dios es espíritu, y, por consecuencia, el hombre es su verdadero intermediario y órgano» (ibid., Introd. p.40.44).

Hegel prosigue luego desarrollando los temas de la determinación del ideal artístico, del artista y sus facultades, en especial de su «imaginación creadora», del «genio como capacidad general de producir verdaderas obras de arte» (ibid., c.3,3.° p.120), de la inspiración, estilo, originalidad artística, etc., con gran profusión de finas observaciones estéticas.

2) La segunda parte de la *Estética* constituye *el desarrollo del ideal en las formas particulares* del arte. Su contenido es la célebre sistematización hegeliana de las tres formas fundamentales del arte: *el arte simbólico, el arte clásico* y *el arte romántico*.

a) *La forma simbólica* del arte se caracteriza por el desequilibrio de la idea infinita y su forma sensible. «La idea busca su expresión en el arte, sin encontrarla». La idea trata de apropiarse la forma; pero se encuentra en presencia de los fenómenos de la naturaleza como frente a un mundo extraño. Y se agota en inútiles esfuerzos por expresar en la realidad concepciones vagas y mal definidas; echa así a perder y falsea las formas del mundo real, que aprehende en relaciones arbitrarias. Este defecto de correspondencia y proporción da lugar «al género de lo *sublime*, que es más lo desmesurado que lo verdaderamente sublime».

Este arte de lo desmesurado, que aparece el primero en la historia como propio de los pueblos orientales y es, más bien, un precursor del arte *(Vorkunst)*, se sirve para su expresión del *símbolo*. Se trata de un objeto sensible que no debe ser tomado como se ofrece, sino en sentido más extenso. «Hay, pues, en el símbolo dos términos: *el sentido* y *la expresión*. El primero es una concepción del espíritu; el segundo es un fenómeno sensible, una imagen que se dirige a los sentidos. Así, el símbolo es un *signo*; pero se distingue de los signos del lenguaje en que entre la imagen y la idea representada hay una relación natural... Mas no representa la idea perfectamente, sino bajo un solo aspecto... De ahí se sigue que el símbolo, teniendo varios sentidos, es *equívoco*». Lo simbólico, «con su carácter enigmático y misterioso», es propio del *arte oriental*, con sus creaciones extraordinarias. En sus monumentos y emblemas simbólicos, los pueblos de Oriente han intentado traducir sus ideas, lográndolo sólo de manera equívoca y oscura. Estas obras de arte ofrecen, en lugar de belleza y regularidad, un aspecto raro, grandioso y fantástico[52].

[51] *De lo bello y sus formas* c.3,1.ª p.96-97; *Encicl.* n.560.562.
[52] *De lo bello y sus formas* p.2.ª sec.1.ª p.140-143.

Hegel prosigue exponiendo, en tres largos capítulos, el desarrollo histórico de este arte simbólico. Es bien conocido que su obra contiene, además de filosofía del arte, una filosofía de la historia del arte. La especulación se ejercita más en torno a lo histórico. Distingue tres fases en este desarrollo: el arte simbólico, *irreflexivo e inconsciente*, que se da en los persas, en el arte indio y en la religión egipcia; *la simbólica de lo sublime*, en la poesía india, mahometana, hebrea y hasta en la mística cristiana; *la simbólica reflexiva*, basada en la comparación, propia de los enigmas, las alegorías y metáforas orientales.

b) *El arte clásico* constituye la segunda forma del arte, que se caracteriza por «la unidad y armonía perfecta de la idea y su manifestación exterior... Con ella el arte ha alcanzado su perfección en tanto que cumple el acuerdo perfecto entre la idea como unidad espiritual y la forma como realidad sensible y corporal. Toda hostilidad ha desaparecido entre los dos elementos, para dar lugar a una perfecta armonía» (ibid., p.141). Es el arte propio de los *griegos*.

Mientras que, en el arte simbólico, lo absoluto es concebido como unidad informe y misteriosa, sugerido más que expresado en la representación de las fuerzas ciegas de la naturaleza o en la personificación en divinidades groseras, en el arte clásico el espíritu se concibe en la forma concreta de individualidad espiritual consciente, que recibe su encarnación sensible en el cuerpo humano. El espíritu no aparece bajo forma infinita en este arte, sino que, en cuanto *libre*, escoge la forma que le conviene para su manifestación exterior como espíritu. En lugar de elementos materiales, quiere establecer la unión de la individualidad espiritual con lo sensible. «Está claro que esta unión íntima del elemento espiritual y del elemento sensible sólo puede ser la *forma humana*». «De este modo, *el hombre* constituye el centro verdadero de la belleza clásica» (ibid., sec.2.ª p.152). Los dioses son simplemente seres humanos glorificados. Y el arte clásico principal es *la escultura*.

Como este arte clásico representa la libre espiritualidad bajo la forma humana corpórea, se le ha dirigido con frecuencia el reproche de *antropomorfismo*. Hegel lo defiende de tal inculpación. Se trata de idealizar la naturaleza. «La tarea del arte es hacer desaparecer la oposición entre materia y espíritu, embellecer el cuerpo, darle forma más perfecta, animarle, espiritualizarle» (ibid., p.152). El arte debe llevar el espíritu a la forma sensible para hacerlo accesible a la intuición. Además, «el cristianismo ha llevado el antropomorfismo mucho más lejos..., pues Dios no es solamente una personificación divina bajo forma humana, sino que es, a la vez, Dios y hombre» (ibid., p.153). Hegel prodiga luego calurosos elogios al *ideal* griego del arte clásico, que representa la armonía inalterable entre el espíritu y la forma sensible, la serenidad inalterable de los dioses inmortales. Con él «el arte alcanzó el punto inalterable de la belleza bajo la forma de individualidad plástica». Reconoce, no obstante, su insuficiencia e imperfección. Su serenidad «tiene algo de frío

e inanimado. El arte clásico no ha comprendido la verdadera esencia de la naturaleza divina ni ha alcanzado las profundidades del alma» (ibid., p.152).

El desarrollo *histórico* del arte clásico lo describe después en tres fases o capítulos: *La constitución* y *transformación del arte clásico* con la conservación de los antiguos elementos en las nuevas representaciones mitológicas; *el ideal* del arte clásico, plasmado en sus divinidades; *la destrucción* del mismo, por la ruptura de la unidad de contenido y forma, dando paso a la forma superior romántica.

3) *El arte romántico o cristiano* representa la tercera forma, en que el espíritu no puede detenerse en la armonía del espíritu finito y la forma sensible, sino que es preciso la sobrepase para llegar a una espiritualidad infinita que se eleva por encima del mundo visible. En el arte romántico, «la idea de lo bello se aprehende como espíritu absoluto e infinito» y rompe de nuevo la armonía clásica; ya no hay adecuación, porque el espíritu no puede encerrarse en la forma sensible, que es limitada, y busca de nuevo su manifestación en el mundo interior de la conciencia, abandonando el mundo exterior de las formas visibles. La belleza, en esta fase del arte, no es ya la belleza corpórea y exteriorizada, sino la belleza espiritual, la de la interioridad como tal, la de la actividad infinita en sí misma.

«Lo que constituye el *fondo* verdadero del pensamiento romántico es, por tanto, la conciencia que el espíritu tiene de su naturaleza absoluta e infinita, y por ello de su independencia y libertad». Pero «lo absoluto, como tal, escaparía al arte y sólo sería accesible al pensamiento abstracto si no pasara por el mundo real» ni se manifestara en lo sensible. Mas «el *hombre* es la verdadera manifestación de Dios», en el que «reside la más alta expresión de la verdad», pues «en su vida interior conserva un valor infinito». Por ello, el espíritu absoluto se revela en este arte de manera sensible «bajo la forma humana. Y como el hombre se encuentra en relación con el mundo entero, la representación abarca una multiplicidad de objetos, pertenecientes a la vez al orden moral y a la naturaleza exterior» [53].

Tres son los objetos o momentos principales que el arte romántico ofrece en su desarrollo: *el elemento religioso*, cuyo centro lo forma la vida de Cristo, su muerte y resurrección. La idea dominante en esta fase es que «el espíritu se pone en hostilidad con la naturaleza o existencia finita, entrando, mediante este triunfo y liberación, en posesión de su infinitud y su independencia absoluta» (ibid., p.166). Típica es en este arte la actitud ante *la muerte*, que para el arte clásico era el supremo mal y estaba casi excluida en sus representaciones. En el arte cristiano, en cambio, representa una liberación del espíritu de su finitud y su desdoblamiento para entrar en posesión de su vida verdadera como absoluto. *La actividad humana* es el segundo campo, en que la independencia del sujeto pasa de la esfera religiosa al mundo profano. Entra en escena la

[53] *De lo bello y sus formas* sec.3.ª p.160-162.

personalidad del individuo, que se manifiesta en los sentimientos de honor, bravura, fidelidad, etc. El tercero es *la independencia formal de los caracteres individuales*, donde el romántico desarrolla «la vida íntima y profunda del alma», a la vez que las mil aventuras de la libertad exterior, «cuyo principio es lo arbitrario y caprichoso» (ibid., p.166).

El análisis histórico desenvuelve en tres capítulos estos tres momentos. *Primero*, el ciclo religioso con la historia de la redención de Cristo, el martirio, la conversión, milagros, leyendas, etc. *Segundo*, los sentimientos caballerescos, amor y fidelidad conyugal con sus conflictos. Y el *tercero*, la representación de las aventuras, lo novelesco, el humor, etc.

3) *El sistema de las artes constituye la tercera parte* de la *Estética* hegeliana. El análisis se hace aquí más pormenorizado, más de crítico e historiador del arte que de filósofo. En este su extenso tratado de las bellas artes ha conquistado Hegel una merecida celebridad de profundo conocedor del mundo del arte, desplegando su fina sensibilidad estética y la extraordinaria calidad de sus juicios críticos. Nos encontramos ante el *reino del arte* constituido por el sistema de las artes particulares. El tratado se desarrolla en un amplio estudio de cada una de las bellas artes: *la arquitectura, la escultura, la pintura, la música* y *la poesía*. Son las determinaciones *necesarias* en que el ideal de lo bello se realiza; pero Hegel entrelaza su exposición con las varias aplicaciones a las mismas de los tres tipos del desarrollo del arte.

Así, la *arquitectura* representa el comienzo del arte en virtud de su naturaleza. Los materiales le son suministrados por la materia propiamente dicha, alineados, en forma de la naturaleza exterior, bajo el imperio de *la regularidad* y *la simetría*, ofreciendo su construcción «un simple reflejo del espíritu». La arquitectura corresponde a *la forma simbólica* del arte y realiza el principio de ésta. Pero no por eso deja de manifestarse en los otros tres grados. Hegel examina, en efecto, las formas de la arquitectura simbólica en la India y Egipto, la arquitectura clásica y sus estilos, la construcción romana, y exalta sobre todo la belleza de la catedral gótica, como la casa de Dios por excelencia, el tipo de arquitectura *dependiente*, sometida a un fin[54]. De igual suerte, la escultura es típica del arte clásico, que representa la individualidad espiritual mediante la representación corporal; pero también se ha dado «la escultura cristiana» bajo una nueva inspiración y espiritualidad superior. Por fin, *las artes románticas* propias son la pintura, la música y la poesía. De estas tres, la poesía es superior y la más elevada, en razón de su *espiritualidad*, pues se libera de todo contacto con la materia» y

[54] *Sistema de las artes (Estética* p.3.ª: *Arquitectura*. Trad. M. GRANELL, Buenos Aires 1947) p.55: «La casa de Dios se alza independientemente de este fin, libre por sí misma. . En el interior, nada que se asemeje a esa forma de caja de nuestras iglesias protestantes, que sólo están construidas para llenarse de hombres y encierran solamente las sillas del coro. En el exterior, el edificio asciende, se alza libremente por el aire... Nada le limita ni le acaba perfectamente; todo se pierde en la grandeza del conjunto ..., en su aspecto grandioso y en su sublime serenidad, se eleva, por encima del simple destino útil, hacia algo infinito». Hegel conoce y menciona el estilo pregótico español bajo «los reyes godos refugiados en Asturias y Galicia» (p.57).

«expresa inmediatamente el espíritu en el espíritu mismo, con todas las concepciones de la imaginación y del arte, y esto sin manifestarlo visible y corporalmente a la mirada». Y aún más, se eleva en razón de su *universalidad*, en cuanto que la obra poética reúne en sí otras formas de belleza sin la ayuda de elementos exteriores. «La poesía es el arte universal, el arte del espíritu que se ha hecho libre en sí mismo..., del espíritu que se mueve solamente en el espacio interior y en el tiempo interior de la representación y de la sensación». Por tanto, «el arte que se expresa mediante la palabra tiene un campo inmenso... Todos los objetos del mundo moral y de la naturaleza, los aconteceres, las historias, las acciones, las situaciones físicas y morales, entran en el dominio de la poesía» [55]. A ella ha dedicado Hegel sus más profusas páginas, estudiando, en detallado análisis, la poética en general y sus especies: la épica, lírica, dramática, tragedia y comedia con sus mutuas relaciones.

Sin embargo, el arte no es la manifestación más elevada de la realidad, es decir, de la idea infinita. En su realidad más profunda, el espíritu escapa a la expresión sensible. Por eso, aun siendo una categoría del espíritu, no puede satisfacer como el valor supremo y manifestación más alta del Absoluto. «En el desenvolvimiento de todo pueblo llega un momento en que el arte no es suficiente... El espíritu está poseído por la necesidad de satisfacerse en sí mismo, de retirarse dentro de sí... Podemos esperar que el arte está destinado a elevarse y perfeccionarse aún más. Pero en sí mismo ha cesado de responder a la necesidad más profunda del espíritu» [56]. De ahí la transición a la esfera de la filosofía de la religión.

2. **Filosofía de la religión.**—La religión marca el segundo momento del devenir del espíritu absoluto. Al tema, pues, de la filosofía religiosa dedicó Hegel, dentro del sistema, junto con algunos párrafos en la *Filosofía del espíritu*, la obra póstuma: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, fruto de cuatro cursos de lecciones (entre 1821-1831), preparadas para la imprenta por el discípulo Marheinecke.

El pensamiento de Hegel aquí no difiere mucho del expuesto en los escritos teológicos de juventud. Sólo ha depuesto su actitud crítica frente al cristianismo; su posición ahora es conciliadora, y pretende pasar por el intérprete y hasta el teólogo oficial de la religión cristiana en su polémica contra «los teólogos» que combatían su filosofía y le acusaban de panteísmo («la oposición de filosofía y religión parece ser el signo de estos tiempos», dice, p.51). Por eso, la obra se abre, en una larga *Introducción*, con la discusión con los teólogos a propósito de las relaciones entre la religión y la filosofía. Se refiere

[55] *Poética (Estética* p.3.ª): *La poesía*. Trad. M. Granell (Buenos Aires 1947), Introd. p.23.
[56] *De lo bello y sus formas*, Introd. p.62.

primero a los teólogos racionalistas de la Ilustración. Su Dios trascendente de la metafísica abstracta es «un ser abstracto, una idealidad vacía». Pero en la religión racional «Dios no es un ser vacío, sino el espíritu. Y el espíritu no es sólo puro nombre, determinación superficial, sino un ser cuya naturaleza se desarrolla, concibiendo a Dios como esencialmente triple en la unidad» [57]. Más duramente ataca a los representantes de «la teología racional, libre», que interpretan la Biblia fuera de la ortodoxia, y han abusado de tal manera de la exégesis y desacreditado la Escritura, que debería concluirse que no hay conocimiento posible de Dios a través de la Biblia y hay que volver a la filosofía para descubrir la verdad [58].

Hegel se erige, frente a los teólogos, en defensor del conocimiento de Dios a través de su filosofía. «Religión y filosofía coinciden en un solo y mismo objeto», pues el contenido de la religión es la verdad universal, absoluta, y «la filosofía llama Idea al ser supremo y absoluto» (ibid., p.30.35). Esta «verdad absoluta, la verdad de todas las cosas, es Dios», el cual «debe ser representado como un universal absolutamente concreto» (ibid., p.140). El objeto de la religión y de la filosofía es, por lo tanto, el mismo: Dios, que es el Absoluto, la Idea, el Espíritu universal. A este Absoluto aplica Hegel los atributos que la teodicea pone en Dios. «Dios es uno, y no hay sino un solo Dios» (ibid., p.140). «Dios, como ser universal, no tiene límite, ni finitud, ni particularidad... Dios es la sola realidad, y, por tanto, la sustancia absoluta», bien entendido que no es la sustancia spinoziana, sino «la unidad de la realidad absoluta con sí misma..., un momento de la determinación de Dios como *espíritu*» [59].

En este contexto del Dios de la religión en cuanto identificado con el Espíritu absoluto, Hegel estaba interesado en defenderse, contra los teólogos, de la acusación de panteísmo.

[57] *Filosofía de la religión*, Introd. Trad. franc. de A. VÉRA, 4 vols. (París 1876); el cuarto contiene las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* c.1 p.42. Seguimos esta traducción, citando sus páginas.

[58] *Filosofía de la religión*, Introd. p.42.48. Lo mismo en la *Filosofía del espíritu*, en *Encicl.* n.564, señala que los teólogos concluían que «el hombre no tiene ningún conocimiento de Dios». Tal agnosticismo era común en estos teólogos liberales, y sobre todo en Schleiermacher, cuya posición típica es que a Dios no se alcanza por el conocimiento racional, sino sólo por el sentimiento.

[59] *Filosofía de la religión* p.1.ª p.141-142. Cf. W. KAUFMANN, *Hegel*, ed. cit., p.376-7: «Una vez elegida esta palabra, tan eminentemente sugestiva, Hegel no pudo resistir en ocasiones la tentación de equipararla a la de Dios, en lugar de decir claramente: 'No creo en Dios, me basta el espíritu'. Por lo demás, contaba con multitud de precedentes de este uso no ortodoxo y ocasional de Dios; los griegos habían manejado con bastante libertad *theos* y *theoi*... Además de sus amados griegos, Hegel tenía ante la vista el ejemplo de Spinoza y, en su propia época, el de la poesía de Goethe, Schiller y Hölderlin, a los que también gustaba hablar de dioses y de lo divino. De modo que él también habló a veces de Dios y, con mayor frecuencia, de lo divino; mas, debido a su ocasional complacencia en insistir en que realmente se encontraba más cercano a esta o aquella tradición cristiana que algunos teólogos de su tiempo, se le ha tomado a veces por cristiano». En 1860, Víctor Cousin llamaba a la metafísica de Hegel «un viejo ateísmo rejuvenecido bajo el nombre de panteísmo y decorado con las libreas de la demagogia».

No es «la filosofía» (su filosofía) panteísmo, como ellos acusan. El panteísmo sostiene que «Dios no es el universal en y por sí, sino la multiplicidad infinita de las cosas individuales en su existencia empírica e inmediata». Tal puede ser el panteísmo de la filosofía india o el panteísmo «por composición» de los eléatas, en cuanto sostenían que Dios contiene la totalidad de los seres en cuanto singulares; o también puede ser el de quienes, como Spinoza, afirman la identidad de Dios y el mundo, y de otros que se cierran en la idea de una identidad abstracta. Pero no cabe tal reproche para su filosofía, que se ha elevado a la noción del Espíritu absoluto no como identidad vacía, sino como «la vida, lo ilimitado, lo universal»; el Uno que posee la realidad verdadera y engloba, en los diversos momentos de su devenir, la totalidad de las diferencias [60]. Pero son numerosos los textos que reflejan claramente el sentido panteísta en que desarrolla toda esta especulación religiosa [61].

En el desarrollo particular de su filosofía, Hegel examina ante todo el aspecto fenoménico de la conciencia religiosa en sus varios momentos. «Lo que se ofrece *primero* en la esfera fenomenal del espíritu religioso son las formas del espíritu religioso que pertenecen a la esfera religiosa, y, por tanto, del espíritu finito» (ibid., p.179). Estas formas de la conciencia religiosa son *el sentimiento, la intuición* y *la representación*. Puesto que «la religión es necesaria» en el hombre, no contingente (ibid., p.156), y es esencial a la religión la relación entre Dios y la conciencia, la primera forma de religión es la inmediatez de esta relación, propia del *sentimiento*. Hegel sostiene contra Schleiermacher que el sentimiento solo no basta para consti-

[60] *Filosofía de la religión* p.1.ª p.148-154. De nuevo repite la misma discusión al hablar de la fe (ibid., p.348-354), acusando a los teólogos de no saber penetrar la noción del «espíritu». Y la había tratado en extensa digresión en la *Filosofía del espíritu*, en *Encicl.* n.573, donde señala igualmente a sus acusadores: «La acusación del panteísmo, que ha reemplazado a la de ateísmo, pertenece sobre todo al nuevo pietismo y a la nueva teología..., que reduce la religión a un sentimiento puramente subjetivo y que niega que se puede conocer la naturaleza divina, lo que... ha reducido a Dios a un ser vacío y sin existencia». La argumentación de Hegel, siempre confusa y contradictoria, no puede evadir el dilema. o la única realidad es el espíritu, y entonces las cosas son mera apariencia, o éstas tienen realidad, y Dios queda reducido a simple universalización abstracta, reproche que Hegel dirige a todos sus contrarios. En este sentido es continua su aserción de que Dios sólo es espíritu, o adquiere conciencia de sí en y por el espíritu humano. «Dios no es Dios más que en cuanto se conoce a sí; su conocimiento de sí es, además, su conciencia de sí en el hombre, y el conocimiento que tiene el hombre de Dios, conocimiento que tiene por fin el otro donde el hombre se conoce a sí en Dios» *(Encicl.* n.564, observ.). Y al final de sus *Vorlesungen über die Gottesbeweise* repite: «El espíritu de los hombres, en cuanto conocen a Dios, es el espíritu de Dios mismo» (ed. Lasson, *Werke* XIV p.117).

[61] *Filosofía de la religión* p.1.ª, ed. cit., de A. Véra, I p.142. La sustancia absoluta no es la sustancialidad de Spinoza, sino «la unidad de la absoluta realidad consigo misma..., un momento de la determinación de Dios como espíritu». «En tanto que universal, Dios no podría encontrarse en presencia de un contrario cuya realidad tuviera la pretensión de encontrarse por encima de la apariencia» (ibid., p.147). «El desenvolvimiento de Dios en sí mismo y el desenvolvimiento del universo no son absolutamente diferenciados, porque la idea divina... es el sujeto absoluto, la verdad del mundo de la naturaleza y la verdad de Dios» (ibid., p.177). «El espíritu es la unidad absoluta del espíritu y la naturaleza, de tal modo que ésta es engendrada y conservada por él» (ibid., p.334, etc.).

tuir la religión. El sentimiento, aunque dé la certeza de la existencia de Dios, no puede justificar esta certeza y transformarla en verdad objetivamente válida. El sentimiento es individual, accidental y mudable; no es la forma adecuada de la revelación de Dios. Un momento más alto se encuentra en la intuición que se tiene de Dios en el arte, por el cual es representado Dios objetivamente en forma sensible. Pero la intuición se caracteriza por el dualismo entre el sujeto intuyente y el objeto intuido. La religión exige, en cambio, la unidad de la conciencia religiosa y de su objeto, y, por tanto, la interiorización del objeto y espiritualización de la intuición. Esto sucede en la *representación (Vorstellung)*. «La representación es la imagen elevada a la forma del universal, del pensamiento, que hace que la esencia del objeto se encuentre fijada y colocada delante del espíritu representativo» (ibid., p.223). Es propio de la misma presentar sus determinaciones como yuxtapuestas y reunirlas de una manera puramente accidental. Se tiene así la representación de los atributos divinos, de las relaciones de Dios y el mundo en la creación, de la relación entre Dios y la historia humana en la Providencia, etc. La exterioridad en que permanecen estas determinaciones es propia de la conciencia religiosa común y contradice la exigencia de unificar las representaciones religiosas. La contradicción se resuelve a medida que la religión se transforma en verdadero y propio saber. A este saber el hombre debe elevarse por medio de *la fe*, expresión de la creencia, de la convicción sólida y cierta. El contenido de la religión debe ser dado a través del abandono de la conciencia religiosa en su objeto, esto es, en Dios; este abandono es la fe.

Sólo cuando la fe busca su esclarecimiento y trata de convertirse en consciente debe intervenir la reflexión religiosa para justificarla. En esta fase encuentran su función *las pruebas de la existencia de Dios*, que Hegel explicó en su curso de 1829, *Vorlesungen über die Gottesbeweise*. Hegel trata de rescatar estas pruebas tradicionales de la condenación que Kant había lanzado contra ellas y del descrédito a que las habían relegado «los teólogos» liberales, quienes las consideraban como irreligiosas e impías, y profesaban que «no hay conocimiento científico de las verdades religiosas», dada su tendencia a sustituir la fe fundada en la razón por una fe irreligiosa, basada en un piadoso sentimiento. Mas la reacción de Hegel en favor de las pruebas no significa que las considere como demostraciones racionales. Dios es el ser absoluto, y la naturaleza del ser es demostrada en la lógica o metafísica abstracta y a lo largo de todo

el sistema. Las pruebas nacen de la necesidad de satisfacer la razón y representan la elevación de la mente a Dios, haciendo explícito el movimiento inmediato de la fe.

En la *prueba cosmológica*, Hegel observa que su defecto esencial en la forma tradicional es que pone lo finito como existiendo por sí y trata luego de establecer la transición a lo infinito como algo distinto de lo finito. La corrección ha de hacerse mostrando que «el ser finito no es solamente su ser, sino también ser de lo infinito, el cual se despliega mediante las cosas finitas. La transición no se da en la verdadera filosofía, la cual muestra que la supuesta separación entre lo finito y lo infinito no existe, y la crítica de Kant cae por su base». El punto de partida de la *prueba teleológica* es la conciencia del finalismo interno de nuestro cuerpo y del acuerdo finalístico entre el mundo orgánico y el inorgánico. En la *prueba ontológica*, el punto de partida es el concepto de Dios como ser absolutamente perfecto, y la prueba muestra el camino por el cual la conciencia religiosa se eleva a concebir la unidad entre lo infinito y lo finito, de Dios y del mundo, del saber divino y del saber humano de Dios. Es para Hegel la más profunda y significativa. En realidad, esta prueba expresa el principio mismo del sistema hegeliano, la resolución de lo finito en lo infinito, en cuanto que Dios se hace consciente en la conciencia humana. «El hombre conoce a Dios sólo en cuanto Dios se conoce a sí mismo en los hombres. Este saber es la autoconciencia de Dios, pero es también el saber que tiene Dios de los hombres, y éste es el saber que los hombres tienen de Dios» (ed. LASSON, XIV p.117).

Hegel ha dedicado, como siempre, la parte más extensa de su exposición a las aplicaciones históricas, a desarrollar *la filosofía de la historia de las religiones*. Distingue primero tres momentos o fases en la conciencia religiosa abstracta, como paradigma de los tres momentos de su evolución histórica. El primero es el de la universalidad; Dios es concebido como universal indiferenciado, como la infinita y verdadera realidad. El segundo es el de la particularidad, es la concepción de Dios como objeto opuesto, que implica la conciencia de mí como separado y alienado de él, como pecador. Y el tercer momento es el de la individualidad, del retorno de lo particular a lo universal, de lo finito a lo infinito, en que separación y alienación son superadas. A este esquema dialéctico corresponde el desarrollo histórico de las religiones, «determinadas» en tres momentos o etapas.

a) La primera fase histórica es llamada de *la religión natural*. La expresión significa que la idea de Dios aparece como la potencia o sustancia absoluta de la naturaleza, que aún no se revela como espíritu. Este primer estadio es subdividido en tres fases: el primero es de la religión inmediata o mágica; el segundo es el de «la religión de la sustancia», y bajo este título Hegel describe la religión china, el hinduismo y el budismo; en tercer lugar están las religiones de Persia, Siria y Egipto, en las que ya aparece algún destello de espiritualidad. Estas religiones de la naturaleza corresponden a la conciencia abstracta del universal indiferenciado, en que las cosas finitas son absorbidas, como accidentalidades, en el ser divino; su concepción, como en el hinduismo, suele ser panteísta.

b) La segunda fase es la *religión de la individualidad espiritual*. En ellas Dios es concebido como espíritu, pero en la forma de persona o personas individuales. Comprende la inevitable tríada de religiones históricas: judaísmo, religiones griegas y romanas, que son llamadas religiones de la sublimidad, de la belleza y de la utilidad. Los tres tipos corresponden al segundo momento de la conciencia religiosa, en que lo divino es concebido como ser suprahumano o aparte del hombre. El judaísmo, por ejemplo, exalta a Dios en una sublimidad trascendente al mundo y al hombre. Pero ya la tercera forma de religión de utilidad presenta una degradación de lo religioso. Dios es reducido casi a un instrumento y lo divino se dispersa en innúmeras deidades. La admisión por Roma de todos los dioses en su panteón reduce el politeísmo al absurdo y reclama la transición a una forma más alta de conciencia religiosa que es el monoteísmo.

c) La tercera etapa histórica es la *religión absoluta* o *el cristianismo*. En ella Dios se revela como espíritu absoluto y en su forma infinita, que existe por sí y está todo entero en su manifestación. Por eso la religión cristiana se llama religión revelada, afirma Hegel; en el sentido de que es la perfecta manifestación de Dios a la conciencia religiosa y porque «la verdadera religión, es decir, la religión donde el contenido es el espíritu absoluto, implica necesariamente que sea revelada por Dios» (*Encicl.* n.564). Naturalmente, es la revelación en sentido hegeliano o filosófico, que implica la negación de toda auténtica revelación sobrenatural.

Esta religión corresponde al tercer momento de la conciencia religiosa, que es la síntesis o unidad de los dos primeros. El Espíritu infinito o Dios es trascendente y a la vez inmanente al hombre; lo infinito y lo finito no son mirados ya como

contrarios, sino como unidos. De aquí que el contenido de la religión cristiana sea la unidad de lo divino y lo humano, la conciliación de ambos, la encarnación de Dios en Cristo, Dios hecho hombre. Y el hombre es concebido como unido con Dios por participación en la vida divina a través de la gracia recibida de Cristo.

Pero el centro del misterio cristiano no es Cristo, sino la Trinidad. Porque el Espíritu absoluto es el pensamiento, y como tal se distingue de sí mismo y pone otro fuera de sí, del cual, sin embargo, no queda separado, así como el pensamiento nunca queda separado de su objeto, sino que lo hace suyo. De igual suerte, Dios o el Espíritu no es unidad indiferenciada, sino Trinidad de personas en su infinita vida espiritual. Esta Trinidad corresponde a los tres momentos de la dialéctica de la Idea o del Espíritu: el Padre es el permanecer inmutable de Dios, como la idea en sí; el Hijo, o Dios-hombre, es la manifestación de Dios fuera de sí en la naturaleza; el Espíritu es el retorno del mundo a Dios y su conciliación con El. Hegel, pues, intérprete laico del cristianismo, ha reinterpretado el misterio trinitario desde su filosofía y asimilado siempre los tres momentos de la vida del Espíritu a la Trinidad ya desde su juventud, como hemos resaltado varias veces. Por eso aquí se sirve del mismo revestimiento mítico de la Trinidad cristiana y habla extensamente de la realización del triple reino de Dios: el reino del Padre es Dios antes de la creación del mundo, en su eterna idea en sí y por sí; el reino del Hijo es el mundo en el espacio y en el tiempo, la naturaleza y el hombre finito en todo el inmenso despliegue de su desarrollo, ya descrito. El punto central (punto Omega) de este mundo está en Cristo como Redentor y hombre-Dios; el reino del Espíritu es la conciliación cumplida en Cristo, pero que la religión desarrolla y vive en la presencia de Dios en su comunidad[62].

Pero este reino de Dios se realiza plena y totalmente en el mundo. La penetración de la religión cristiana en el mundo es la conciencia de la libertad, que se realiza en el dominio de la eticidad y del Estado. «La verdadera conciliación, a través de la cual lo divino se realiza en el campo de la realidad, consiste en la vida jurídica y ética del Estado. En la eticidad está la conciliación de la religión con la realidad, el mundo presen-

[62] *Filosofía de la religión*, en *Werke*, ed. LASSON, XII p.223ss.247ss.308ss. Cf. W. KAUFMANN, *Hegel*, ed. cit. (p.377): «Es innegable que (Hegel) ha constituido un precedente para teólogos tales como Tillich y Bultmann... Mas, por encima de todo, lejos de tratar a la última filosofía aparecida como una notable anticipación del cristianismo (con la sola condición de reinterpretar éste sobre la base de tal filosofía), Hegel trazaba justamente el cuadro opuesto: en su sistema trataba el cristianismo como una anticipación en forma mitológica—al nivel de las nociones vagas y de sentimientos—de verdades articuladas en la filosofía».

te y completo» (ibid., p.344). No hay perspectiva, pues, para un mundo cristiano del más allá. Religión y Estado son inseparables. En el Estado es donde se realiza el *sacrificio*, que es la entrega del hombre a Dios, pues el Estado es «Dios presente en la tierra». Hegel es, por ende, el intérprete *secularizador* de los dogmas cristianos, inspirador también de las corrientes secularistas actuales.

La transición, por fin, de la religión es a *la filosofía*, en la cual, como momento superior, se resuelve. Pero Hegel no es tan radicalmente secularista que augure la desaparición total de la religión. La filosofía y la religión, insiste, tienen el mismo objeto y contenido, que es el Espíritu absoluto; ambas nos dan, pues, la verdad absoluta, la realidad total. Se distinguen por *la forma*, pues los dos alcanzan el Absoluto por distintos caminos. La religión implica la manifestación del Absoluto bajo la forma de *sentimiento* y *representación (Vorstellung)*. Esta *Vorstellung* no es pura figuración sensible, como el arte, sino el pensamiento bajo un revestimiento imaginativo o mítico. La conciencia religiosa difiere de la estética en que ella *piensa* el Absoluto; mas este pensamiento no es puramente conceptual, sino imaginativo. Ya se ha dicho que la verdad de que el espíritu finito es un momento esencial en la vida del Espíritu infinito la conciencia cristiana la aprehende bajo la forma de doctrina de la encarnación y de unión del hombre con Dios en Cristo. El contenido de verdad es el mismo, pero los modos de aprehensión y expresión son diferentes en la religión y en la filosofía. La religión, por ello, al revestir ese contenido en tales formas imaginativas o míticas, no ha llegado al Absoluto en la forma de puro pensamiento. Este conocimiento más propio de Dios corresponde a la filosofía, a la cual la religión no ha de oponerse, sino dar paso. En el fondo, empero, esta clarificación del Absoluto en términos del puro pensamiento equivale a sustitución de la religión por la filosofía. En todo caso, «Hegel erige la especulación filosófica en árbitro final del significado interno de la revelación cristiana. El idealismo absoluto es presentado como cristianismo esotérico, y el cristianismo, como hegelianismo exotérico» [63].

3. **La filosofía.**—Constituye la culminación y forma perfecta del Espíritu absoluto. La filosofía es la unidad del arte y la religión y el «concepto» de ambas, esto es, el conocimiento de lo que necesariamente son. En la filosofía, el espíritu se piensa a sí mismo como idea y alcanza la conciencia absoluta,

[63] F. COPLESTON, *A History of Philosophy* VII p.241; J. MCTAGGART, *Studies in Hegelian Cosmology* (Cambridge 1901) p.250.

la autoconciencia, que es razón y pensamiento, y, como tal, absoluta infinitud. En ella la idea ha vuelto a la forma lógica de pensamiento, concluyendo el ciclo de su devenir; pero ha retornado sobre sí enriquecida con todo su devenir concreto, y, por lo tanto, en toda su infinitud y necesidad. Es «la vuelta sobre sí y la concentración en sí del espíritu» *(Encicl.* n.574), como una sola idea en el todo y cada uno de sus miembros, semejante al espíritu viviente, en el cual por todos los miembros se agita una única vida.

Que la filosofía sea la culminación de la vida del espíritu es aserción constante de Hegel y ya lo había resaltado con frecuencia al final de la *Fenomenología del espíritu*, en que exaltaba el «saber absoluto», la filosofía como culminación de todos los estados de la conciencia y la vuelta del espíritu a la autoconciencia absoluta. Allí también establecía ya la superioridad del saber absoluto sobre la religión. Tal subordinación de la religión a la filosofía suscitó las polémicas posteriores y la escisión entre los seguidores de Hegel, y el mismo B. Croce trató de desvirtuarla con opuesta interpretación. Pero Hegel se defendía ya, sosteniendo que el reproche partía del falso supuesto de que la forma superior del espíritu sofocase la inferior, mientras él retenía la autonomía de la religión frente a la filosofía. Tampoco pensaba que su idea fuera incompatible con el cristianismo, naturalmente secularizado y reinterpretado dentro de su sistema. Para él, «el conocimiento es parte esencial de la religión cristiana», que trata de comprender su propia fe. Su filosofía es justamente la continuación de este intento, en cuanto que sustituye la forma de puro pensamiento a la forma de *Vorstellung*, de un pensamiento imaginativo y mítico. La religión absoluta o cristiana es legítima y debe pervivir, como expresión de la absoluta verdad, en la conciencia religiosa. Pero de nuevo señala aquí la preeminencia de la filosofía, porque ella puede comprender y justificar la religión, y la religión no puede comprender y justificar la filosofía[64]. Y sobre todo porque el espíritu absoluto es pensamiento absoluto, que sólo encuentra expresión adecuada en el saber filosófico, que es su idealismo absoluto.

Así termina su *Enciclopedia*, aplicando a esta filosofía, que es «el tercer silogismo» o tercero y supremo momento del espíritu, la expresión de Aristóteles del «pensamiento del pensa-

[64] *Encicl.* (n.574): «La filosofía puede, ciertamente, reconocer sus propias formas en las categorías del modo religioso, de representar y conocer así su contenido y hacerle justicia. Pero lo contrario no tiene lugar, ya que el modo religioso de representar no se aplica a sí la crítica del pensamiento y no se comprende a sí mismo, sino que en su inmediatez excluye los otros modos».

miento», pues ella sólo conoce el espíritu absoluto como pensamiento absoluto (*Encicl.* n.576).

4. **La «Historia de la filosofía».**—Pero la filosofía absoluta ha tenido también, como el derecho, el arte, la religión, un desarrollo histórico. A exponer este proceso dialéctico de la especulación filosófica a través de la historia dedicó Hegel su otra gran obra: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, agregación póstuma de nuevos cursos dados sobre el tema desde el principio de Nuremberg, en 1816, del que proviene la introducción, hasta el final de 1830.

Esta obra es considerada comúnmente como el punto culminante de la filosofía de Hegel. Porque no intenta en ella la narración de una sucesión desordenada de opiniones que mutuamente se destruyen, sino el resultado del desenvolvimiento de la filosofía como tal. Su *Historia de la filosofía* no es más que *filosofía de la historia de la filosofía*. Hegel, filósofo historicista tanto como especulativo, ve en la sucesión de las doctrinas filosóficas el devenir mismo de la verdad filosófica y su desenvolvimiento teórico. Y, aparte de su valor dentro del sistema, esta obra fue decisiva, en cuanto que señaló la historia de la filosofía como esfera de importancia central para los estudios filosóficos. Antes de él, ningún gran filósofo había profesado tales lecciones, ni insistido en que sus alumnos las estudiaran. Y abrió también camino a los numerosos imitadores que en esto le siguieron.

En la extensa *Introducción* explica el sentido dialéctico del movimiento de las ideas filosóficas. La historia de la filosofía no es un conglomerado de datos, sino una *ciencia*, y, como tal, un sistema en evolución, una continua y progresiva determinación de la idea; la verdad filosófica una que se desenvuelve en el tiempo, el proceso dinámico del pensamiento. «Una historia de la filosofía concebida como sistema de la evolución de la idea sólo merece el nombre de ciencia. Si queremos que esta historia sea, de suyo, algo *racional*, tenemos que verla como una sucesión de fenómenos basada en la razón... que son determinados por la idea»[65]. Hay sucesión de sistemas en el tiempo determinada racionalmente y paralela a la deducción interna del sistema especulativo en sí mismo. «Yo afirmo que la sucesión de los sistemas filosóficos que se manifiesta en la historia es idéntica a la sucesión que se da en la deducción lógica de las determinaciones conceptuales de la idea» (ibid., p.34). Todo el devenir histórico de las ideas está, pues, sujeto

[65] *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Trad. esp. de W. Roces (3 vols., México 1955) I p.35. Las citas del texto se refieren a esta edición.

a leyes dialécticas, de tal suerte que el desarrollo de los sistemas es determinado por las exigencias de la dialéctica interna de la idea. «La historia de la filosofía, considerada en conjunto, es un proceso necesario y consecuente, racional de suyo y determinado *a priori* por su idea» (ibid., p.40).

Este proceso es por evolución continua. Como la filosofía, su historia se desarrolló de lo más abstracto, imperfecto y general a lo más perfecto y rico. Las filosofías antiguas son las más pobres y abstractas de todas. «La filosofía posterior, más reciente y moderna, es, por ello, la más desarrollada, la más rica, la más profunda» (ibid., p.44). El proceso del desarrollo es, como en la idea, de profundización y enriquecimiento. Por lo mismo, tampoco hay anulación de las ideas antiguas, sino su asunción a formas superiores. Todas las filosofías son momentos parciales de una misma filosofía y se encuentran de algún modo en las siguientes. Todas siguen perviviendo, aunque no en la misma forma y fase antiguas (ibid., p.48). Hegel entiende, por tanto, la historicidad de la filosofía como *tradición*. La historicidad entendida en sentido iluminista, como negación y crítica de la tradición, es sustituida por el ideal romántico de la historicidad, como una *herencia*, como un revivir que es al mismo tiempo renovar y conservar el patrimonio espiritual adquirido.

Por fin, el desarrollo histórico de la filosofía engloba en cierto modo y condiciona, según Hegel, el de las demás formas de cultura en cada pueblo y de cada época. «La forma determinada de una filosofía se da simultáneamente con una determinada forma de los pueblos» en cuanto a sus varios niveles de cultura, moral, organización política. Así, «la filosofía necesaria en el seno del cristianismo no podía haber surgido en Roma» (ibid., p.55). La razón de esta relación es «porque el espíritu de una época informa toda su realidad y su destino» (ibid., p.56). Del mismo modo, antes enunciaba que el Espíritu del mundo recorre y dirige todas las filosofías (ibid., p.39). La conexión entre la filosofía y la evolución de las religiones la establece principalmente por la identidad de contenido de ambas, porque las religiones expresaban en formas míticas los «filosofemas» o concepciones de la época[66].

Hegel procede después a exponer la historia de la filosofía

[66] Ibid., I p.63-64: «El contenido esencial de las religiones puede . aparecer como una serie histórica de *filosofemas*. La filosofía . tiene el mismo objeto que la religión la razón general que es en sí y para sí . La religión no sólo tiene pensamientos generales como contenido *implícito* en sus mitos, en sus representaciones imaginarias y en sus historias positivas, es decir, como contenido que debemos desentrañar *a posteriori* de los mitos en forma de filosofemas, sino que muchas veces el contenido adopta también en ella, explícitamente, la forma de pensamiento».

bajo esta inspiración que condiciona la interpretación de los sistemas. Conoce y distingue las tres épocas de filosofía: antigua, media y moderna. Pero curiosamente señala que la «división necesaria» es en dos, filosofía griega y filosofía germánica o cristiana. «El mundo griego desarrolló el pensamiento hasta la idea; el mundo cristiano-germánico concibe el pensamiento como espíritu» (ibid., p.97). En los pueblos orientales (China e India) no hubo filosofía, sino una fase previa de la filosofía histórica. El pensamiento helénico invadió Roma, que tampoco posee filosofía propia [67].

En la exposición concreta de los sistemas, la filosofía griega lleva la mejor parte, con dos tercios de la exposición total. Y aun los presocráticos reciben una extensión triple de la dedicada a la filosofía medieval y del Renacimiento juntas. El examen de los sistemas es preferentemente *dialéctico*. Parménides es el primer filósofo genuino que aprehendió primero el Absoluto como ser, mientras que Heráclito afirma el Absoluto como devenir. No hay ninguna tesis en este pensador griego que Hegel mismo no aceptase en su *Lógica*. Pero su sistema y las concepciones materialistas de los demás presocráticos son presentados como idealistas. El átomo material de Demócrito es concebido como una «unidad espiritual». Lenin decía de la crítica de Hegel a la filosofía de Epicuro que es «un ejemplo de cómo un idealista deforma y calumnia al materialismo» [68]. En cuanto a Platón y Aristóteles, sostiene Hegel que «eran muy adecuadas a su tiempo. Pero no lograron resolver los antagonismos. Es cierto que se nos indica la solución adecuada de ellos, Dios, pero solamente como solución abstracta, situada en el más allá... No se concibe a Dios como aquello en que se resuelven eternamente las contradicciones; no se le concibe como el Espíritu, como el Uno y Trino. Sólo en él, como Espíritu y Espíritu, Uno y Trino, se contiene esta contraposición de sí mismo y del otro, del Hijo, y con ello la solución de este antagonismo» (ibid., t.2 p.366). Es un caso típico de interpretación idealista de estos filósofos.

Peor es el tratamiento que reciben en Hegel los filósofos árabes y judíos y la escolástica cristiana. Ningún filósofo medieval interesó en realidad a Hegel, y de todo aquel período de cerca de mil años, nada le parecía tan importante como el argumento ontológico anselmiano. San Anselmo ocupa por eso el má-

[67] Esta exclusión de los pueblos orientales de la filosofía, así como el silencio sobre cualquier aportación de los pueblos eslavos al pensamiento universal, no se lo perdonan a Hegel los actuales pensadores rusos, que duramente señalan su mentalidad racista y prusiana y su acérrimo combatir el materialismo. Cf. M. A. DYNNIK Y COLABORADORES, *Historia de la filosofía*, de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., trad. esp. (México [2]1965) t.2 p.92-101.

[68] V. I. LENIN, *Cuadernos filosóficos* (Moscú 1947) p.274.

ximo de espacio, con siete páginas, contra cinco sobre Ockam y una escasa sobre Santo Tomás. No obstante, expresa un elogio certero del significado capital de la *Summa* para toda la teología posterior; pero por las dos ideas, muy inexactas, que de él expone, demuestra no conocer nada de su obra (ibid., t.3 p.132).

En la última parte, la dedicada a la filosofía moderna, Hegel desarrolla sobre todo «su» crítica de los grandes filósofos precedentes de Böhme, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff, Hume y Jacobi especialmente. En ellos se interesa particularmente por los varios aspectos de verdad que han iluminado su propio sistema. El final de toda la obra es la sección tercera, dedicada a exponer *la novísima filosofía alemana* (p.406-512), en la cual incluye la filosofía de Kant, Fichte y Schelling. En ella encuentra Hegel la meta final, en que confluye todo el movimiento filosófico de la historia. «En la filosofía de Kant, de Fichte y de Schelling se plasma y manifiesta la revolución operada en la forma del pensamiento, a la que llega el espíritu en este último período del pensamiento en Alemania». «En esta gran época de la historia sólo toman parte dos pueblos: el alemán y el francés... La misión de la novísima filosofía alemana consiste en tomar ahora como objeto y comprender la unidad del pensamiento y del ser, que es la idea central de toda la filosofía» (p.406). A este idealismo germánico, que ha llegado a conciliar el pensamiento y la realidad en la unidad de la idea, es al que estaba reservado el reconocimiento explícito y adecuado de la categoría del Espíritu. Pero Kant había desbrozado el terreno, sin encontrar la solución, a la que llegaron Fichte y Schelling con el descubrimiento del Absoluto como autoconciencia infinita. Y las filosofías de éstos son tratadas como momentos en el desenvolvimiento de su idealismo absoluto.

El *último* sistema, pues, en la historia de la filosofía, y resultado de todos los precedentes, es el de Hegel. Es lo que había anunciado al comienzo de la *Enciclopedia*[69]. Y de nuevo lo proclama, en grandilocuentes párrafos, en la *conclusión* de la obra. «El punto de vista actual de la filosofía es el de que la idea sea conocida en su necesidad... Hasta aquí ha llegado el espíritu universal, y cada estadio contiene, en el verdadero sistema de la filosofía, su forma específica. Nada se ha perdido

[69] *Encicl.* (Introd., n.13): «La historia de la filosofía muestra, en las diversas etapas que se han producido, una misma y sola filosofía, que ha recorrido diferentes grados.. La última filosofía, en el orden del tiempo, es el resultado de todas las anteriores; debe, por consiguiente, contener todos sus principios; y si es verdaderamente una filosofía, debe ser la más desarrollada, la más rica y la más completa».

todos los principios se han conservado, en cuanto que *la última filosofía es la totalidad de las formas.* Esta idea concreta es el resultado de los esfuerzos del Espíritu, a lo largo de casi dos mil quinientos años de trabajo intensísimo..., para llegar a ser objetivo de sí mismo, para conocerse. Todo este tiempo ha sido necesario para que pudiera producirse la filosofía de nuestro tiempo, pues el *Weltgeist* marchó con paso lento y perezoso hasta la meta» (ibid., p.513). Luego resume en esquema las etapas de la filosofía, que son la marcha del descubrimiento del espíritu. Estas son seis. La *sexta* etapa, la suya, es la filosofía del Espíritu, cuando éste toma conciencia de sí como Espíritu absoluto y se sabe pensamiento del pensamiento, según la frase de Aristóteles (ibid., p.516). «Sólo en la ciencia (la filosofía) sabe de sí como Espíritu absoluto, y sólo este saber, el Espíritu, es su verdadera existencia» (ibid., p.517).

En consecuencia, Hegel, en tono profético, declara cerrado el desenvolvimiento de la filosofía con su sistema definitivo, que es el saber absoluto del Espíritu absoluto, el cual explica todos los anteriores: «*Queda así cerrada la historia de la filosofía...* El resultado de la historia de la filosofía es éste. Primero, que no ha existido en todo tiempo más que una filosofía, cuyas diferencias coexistentes representan otros tantos aspectos necesarios de un solo principio. Segundo, que la secuencia de los sistemas filosóficos no es una sucesión fortuita, sino la sucesión necesaria... En tercer lugar, que la filosofía final de una época es el resultado de esta evolución y la verdad, en la forma más alta, que alcanza la conciencia de sí del espíritu. *La filosofía última* contiene, pues, a las anteriores, resume dentro de sí todas las anteriores, es el producto y el resultado de todas las que le preceden» (ibid., p.517-18).

La historia misma, que tan pronto iba a arrumbar el idealismo, se encargó de dar un mentís a esta seudoprofecía, y con ello al sistema de Hegel.

5. **La filosofía de la historia.**—Para muchos constituyen otra nueva culminación del sistema y testamento espiritual de Hegel las famosas *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* tenidas en Berlín a partir de 1822-23 y recogidas en su obra póstuma. Ya se ha dicho que el ápice del Espíritu absoluto era la *filosofía,* como saber absoluto o autoconciencia perfecta de sí. En el sistema de la *Enciclopedia,* la filosofía de la historia estaba encuadrada dentro del Espíritu *objetivo,* donde había expuesto un esbozo de la misma como prolongación histórica de la doctrina del Estado. Pero en estas lecciones obtiene la historia una perspectiva más universal, desorbitando sustancialmente el sistema. El proceso histórico aparece como

el auténtico y pleno desarrollo del espíritu, ante al cual parece subordinado el despliegue de las mismas categorías de la filosofía del espíritu.

Tal superación, al menos extensiva, está, sin embargo, en la línea del pensamiento de Hegel. Su principio fundamental de la identidad de la razón y la realidad le ha llevado a unir en todos los campos el desarrollo cronológico de la realidad con el devenir absoluto de la idea. Los estadios sucesivos en la historia temporal del arte, la religión y la filosofía eran reconocidos como las formas eternas y momentos necesarios del espíritu absoluto. Ahora, las *Lecciones de la filosofía de la historia* se proponen demostrar la total racionalidad de la historia, como la plena manifestación del espíritu universal, que engloba en sí todas sus particulares manifestaciones; y recapitulan en cierto modo todo el pensamiento de Hegel, que se revela como esencialmente historicista.

a) *Visión de la historia universal.*—La obra de Hegel es, en sustancia, una historia general del mundo, documentada con erudita recopilación de datos y precedida de notables páginas sobre los fundamentos geográficos de la misma o la repartición geográfica de las civilizaciones. Pero es además una filosofía de la misma, o historia penetrada de su propia visión filosófica y sistematizada con arreglo a ella. En la *Introducción especial* distingue Hegel tres tipos de historiografía o tres maneras de considerar la misma: Hay, primero, una historia *original* o inmediata, que es la descripción de los acontecimientos de una época particular, de ordinario vividos por el escritor, que así les da «duración inmortal»; de este género son las historias antiguas de Herodoto, Tucídides, etc. Hay, en segundo lugar, la historia *reflexiva*, cuyo «carácter consiste en trascender del presente» la exposición de hechos no con referencia al tiempo particular, sino al espíritu. Se divide en varias ramas, según los varios métodos, como la historia *general* de un pueblo o del mundo; la historia *pragmática*, escrita con fines didácticos o moralizantes; la historia *crítica*, de que hacen gala los alemanes, y, por fin, la historia *especial* del arte, la cultura, el derecho, que trata esas distintas esferas de la vida de un pueblo en un nexo de universalidad. El tercer tipo es *la historia universal filosófica*, donde el punto de vista es lo universal del espíritu, que es «el alma que dirige el proceso histórico» [70]. Tal es la visión filosófica que va a tratar Hegel.

En la célebre *Introducción general* [71], Hegel expone esta visión racional del proceso dialéctico de la historia, su principio animador y los elementos que le impulsan. La consideración filosófica de la

[70] *Filosofía de la historia universal*, Introd. especial, vers. esp. de J. Gaos (Buenos Aires 1946) p.153-163.

[71] *Filosofía de la historia universal*, Introd. general p.10-140. Ha sido publicada en la edición crítica de Lasson-Hoffmann (*Werke* VIII), con el título *Die Vernunft in der Geschichte* (La razón en la historia), según el manuscrito propio de Hegel, que lleva la fecha de 8-11-1830; por lo tanto, uno de sus últimos escritos. Como obra ya final y senil, se advierten frecuentes repeticiones de doctrinas anteriores, corroborando en rara consonancia la misma línea doctrinal. Quizás acentúa más las expresiones netamente panteístas en esta su visión del espíritu del mundo que se desarrolla a través de la historia. La versión española de J. Gaos es hecha sobre dicha edición crítica, con los añadidos de los discípulos tomados de otras lecciones.

historia tiene por objeto mostrar que todos los acontecimientos en ella han transcurrido racionalmente, que «la razón rige el mundo» y todo el curso de su historia *(Introd. gen.* p.17). Tal será el *resultado* de toda la historia universal[72]. Ello no significa que la historia haya de proceder *a priori;* el investigador debe recoger fielmente los hechos. «Hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente» (ibid., p.16). Pero el resultado de los hechos hará ver aquello de que la filosofía tiene ya convicción: Que el Espíritu, la Idea, se desenvuelve en el desarrollo de la historia. Se trata del espíritu divino, inmanente en el acontecer histórico como «espíritu del mundo» *(Weltgeist)* o espíritu universal. «La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos..., su individuo es el espíritu universal», que, además de ser «lo infinitamente concreto, comprende todas las cosas, está en todas partes» (ibid., p.18).

No niega Hegel que la historia pueda aparecer como un tejido de los hechos contingentes y mudables, y, por tanto, falta de todo plan racional o divino y dominada por un espíritu de miseria, de destrucción y mal. Pero éste será el punto de vista del intelecto común del individuo, que mide la historia por el rasero de sus ideales individuales y no se eleva al punto de vista especulativo de la razón absoluta. En realidad, «el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una *voluntad divina rige poderosa el mundo,* y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido» (ibid., p.17). Hegel identifica esta verdad con la creencia religiosa de todos los tiempos, sobre todo de la fe cristiana, de que la Providencia divina gobierna el mundo, lo cual supone la racionalidad de la historia[73]. Pero esta fe a menudo se parapeta detrás de la incapacidad humana para comprender los designios providenciales. Debe ser sustraída esta limitación y llevada a la forma de un saber filosófico que reconozca *los caminos* de la divina Providencia y sea capaz de determinar el fin y los modos de la racionalidad de la historia.

Este fin de la historia universal es que «el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y *objetive* este saber, lo realice en el mundo presente y se manifieste objetivamente a sí mismo» (ibid., p.54). Mas «la sustancia del espíritu es la libertad». Tal es la gran conquista del cristianismo, y el principio cristiano por excelencia,

[72] Ibid., Introd. general p.16: «La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia; espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal (el espíritu universal es el espíritu en general). Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma».

[73] Ibid., Introd. general p.21-32. Hegel hace gala aquí, de nuevo, del «lenguaje edificante» o lenguaje cristiano para presentar su especulación, combatiendo a los teólogos que negaban el conocimiento de Dios, cuyo saber, según Hegel, es sólo posible en su filosofía. Incluso se ufana de que su filosofía de la historia llegue a ser «una *teodicea,* una justificación, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo» (p.31). Pero esta exaltación del cristianismo se entiende, según la interpretación de su sistema, en el sentido de que descubrió el espíritu inmanente al mundo y al espíritu humano, cuya más propia expresión es la Trinidad cristiana, con el dogma de la encarnación como unidad de la naturaleza divina y la humana (p.106-107; p.641). Por eso llega a afirmar: «Si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería una esencia que no sería nada» (p.43). De nuevo rechaza resueltamente, en sus elogios a la religión cristiana, toda noción de un Dios supremo, trascendente al mundo (p.99).

llegar a la conciencia de ser libre, porque «la libertad del espíritu constituye la más propia naturaleza» (p.44). De ahí que «la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad» (ibid.) y que «el fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice» (p.45). La historia del mundo constituye, por tanto, el proceso por el cual el espíritu llega a la conciencia de sí como libre. «La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza» (ibid., p.124).

Este espíritu que se manifiesta y realiza en el curso de la historia, es el espíritu universal o espíritu del mundo *(Weltgeist)*, que obtiene plena autoconciencia de sí en la conciencia humana como espíritu absoluto o divino[74]. Pero el espíritu universal se encarna en el espíritu nacional de cada pueblo *(Volkgeist)*, que sucede en la marcha de la historia. Estos espíritus nacionales son los diversos momentos en que se actualiza el espíritu universal en su desenvolvimiento histórico: «Los principios de los espíritus de los pueblos, en una necesaria y gradual sucesión, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia a una *totalidad* autocomprensiva» (ibid., p.55). Vive en la conciencia del propio pueblo, constituyendo esta conciencia nacional, que comprende el conjunto de sus manifestaciones: su religión, moralidad, cultura, arte, etc. Todos estos elementos entran en la conciencia del espíritu de un pueblo y forman su sustancia, de tal manera que a cada pueblo histórico corresponde un modo propio de religión, de arte, etc.; así, la religión cristiana no podría ser la de los pueblos griegos. Por otra parte, el espíritu de un pueblo puede perecer, porque «su realización es a la vez su decadencia, y ésta, la aparición de un nuevo estadio, de un nuevo espíritu. El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo...; los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen» (ibid., p.46). Pero cada uno «es un miembro de la cadena que constituye el curso del espíritu universal, y este espíritu universal no puede perecer» (ibid., p.42).

Los medios e instrumentos de este impulso infinito del espíritu universal hacia su plena realización autoconsciente, y, por tanto, de la historia del mundo, son *los individuos*, como sujetos de la actividad histórica. Son los portadores del *Weltgeist* en la medida en que participan en la totalidad más limitada, que es el *Volksgeist*. Mas los individuos son considerados como realizadores del destino de los pueblos a través de sus grandes impulsos de acción que son las pasiones. Hegel no condena o excluye las pasiones, antes bien reconoce en ellas «el lado subjetivo y formal de la energía de la voluntad y de la actividad». «Debemos decir que *nada grande* se ha hecho

[74] Ibid., Introd. general p.42: «*El espíritu universal* es el espíritu del mundo tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación del individuo con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el Espíritu absoluto»

en el mundo *sin pasión»* (ibid., p.64). Pero las pasiones son simples medios de que se sirve el espíritu universal para conducir el curso de la historia. «Pues, aunque sin conciencia de ello, el fin universal reside en los fines particulares y se cumple mediante éstos... Los hombres satisfacen su interés; pero al hacerlo producen algo más, que estaba en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención» (ibid., p.66).

Hegel exalta así las grandes individualidades (Alejandro, César, Napoleón), quienes, creyendo obrar para satisfacer sus propios intereses y ambición, han hecho avanzar la historia como instrumentos inconscientes del espíritu universal. «Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal... Los pueblos se reúnen en torno a la bandera de esos hombres que muestran y realizan lo que es su propio impulso inmanente» (ibid., p.68). A estos «hombres históricos hay que llamarlos *héroes»* (ibid., p.74). Solamente a ellos reconoce Hegel el derecho de oponerse a las estructuras presentes y de abrirse nuevos cauces hacia el porvenir. La señal de su destino excepcional es el éxito; resistirles es cosa vana. Su justificación la encuentran en el instinto o impulso interior del espíritu, que pugna por crear nuevas formas de existencia. «Han sacado de sí mismos lo universal que han realizado; pero éste no ha sido inventado por ellos, sino que existe eternamente y se realiza mediante ellos» (ibid., p.75). «Aquellos grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, sólo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal» (ibid., p.77). Como, en sus obras, el interés particular de la pasión se hace inseparable de la realización de lo universal, Hegel lo explica por *la astucia*, o *el ardid de la razón*, que se vale de los individuos y de sus pasiones como medios para alcanzar sus fines (ibid., p.81). A este mismo fin universal son sacrificados dichos hombres históricos, los cuales perecen y son llevados a la ruina al alcanzar su éxito.

La función del Estado es todavía más exaltada por Hegel en esta evolución de la historia regida por el espíritu universal. El fin último de la historia del mundo era la realización de la libertad. Pero «el Estado es la realidad en la cual el individuo tiene y goza de su libertad... El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres... En el Estado, la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente... Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional... El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en éste tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado... Podría decirse que el Estado es el fin, y los ciudadanos son sus medios... Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la tierra. La esencia del Estado es la vida moral. Esta consiste en la unificación de la voluntad general y la voluntad subjetiva» (ibid., p.86-87). Después de esta glorificación o divinización del Estado, en que quedan absorbidos los individuos como en un todo orgánico, no es extraño que Hegel proclame: «El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la

historia universal» (p.89), ya que en él se encarna y se realiza el espíritu de un pueblo, y el individuo sólo dentro de él obra según una voluntad universal. Por eso, sólo en el Estado pueden existir el arte, la religión y la filosofía. Estas formas del espíritu absoluto expresan el mismo contenido racional que se realiza en la existencia histórica del Estado. Quedan, por lo tanto, subordinadas a la constitución de los Estados y al devenir de la historia estas esferas supremas de la vida del espíritu, que sólo tienen su realización objetiva dentro de la vida de los pueblos, como Hegel parece explicar en lo siguiente (p.94-119).

b) *Las tres fases de la historia universal.*—Hegel termina su introducción sobre la «Razón en la historia» presentando el desenvolvimiento y curso de la historia universal bajo la idea de una *evolución* continua y progresiva de los hombres y de los pueblos hacia una conciencia y libertad superiores, según el principio inmanente de ese espíritu universal que se pluraliza y prolonga en la sucesión de los espíritus nacionales. «La historia universal representa la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia» (p.135). Dicha evolución se verifica por sucesivas *fases*, que son los elementos evolutivos de un devenir absoluto, y se manifiesta en la sucesión de las formas estatales y de civilización de los pueblos. Y, naturalmente, los grandes momentos del devenir de la historia han de seguir el ritmo dialéctico de la idea, que en este caso es el devenir de la libertad. *La división de la historia universal* y toda la descriptiva y acopio de datos que Hegel hace de ella se hace, pues, según el esquema de tres grandes períodos:

El período primero es el del *mundo oriental*. Representa la infancia de la humanidad y se caracteriza por la ausencia de la libertad. «Los orientales sólo han sabido que *uno* es libre». Es la fase del despotismo, en que el poder del Estado se concentra en un solo individuo. Su forma de gobierno es la monarquía absoluta. Pero el déspota tampoco es verdaderamente libre, porque «esa libertad es sólo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión» (p.43). Son descritos en este período los pueblos y civilizaciones de China, India, Persia, Asia Menor (fenicios, sirios, israelitas) y Egipto.

El segundo período contiene la historia del mundo greco-romano, que Hegel subdivide en dos partes, narrando por separado la historia y civilización griegas y la de los romanos. Es la etapa de la adolescencia en el surgir de la libertad que ha aparecido entre los griegos. Pero griegos y romanos sólo sabían que *algunos* hombres eran libres, no que el hombre como tal era libre. Platón y Aristóteles sólo supieron eso. Por eso «los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su *hermosa libertad* vinculada a la esclavitud, sino que esa libertad fue sólo un producto accidental, imperfecto y efímero» (p.44). Hegel describe con especial interés el mundo romano como período de virilidad o robustecimiento estatal con la universalidad de su imperio. Pero a la vez engendró el despotismo y la decadencia del mismo.

El tercer período es denominado del *mundo germánico*, que se prolonga desde el advenimiento del cristianismo hasta la época actual (del filósofo). Es, por lo tanto, puesto bajo el signo de las «naciones germánicas», ya que «sólo ellas han llegado, desde el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza» (p.44). Pero, si bien esta conciencia ha surgido con la religión cristiana, no llegó a tener inmediata expresión en las leyes, instituciones y constitución de los Estados, pues con el triunfo cristiano todavía perduró la esclavitud. Ha sido necesario un largo proceso de organización y desenvolvimiento de los pueblos antes del reconocimiento explícito de dicho principio de la libertad en la realidad del espíritu y de la vida.

Hegel recorre en su descriptiva las distintas formas de este período: desde el imperio bizantino, las migraciones de los pueblos germánicos, el feudalismo, la organización de la Iglesia y el Estado en la Edad Media, el tránsito a la Edad Moderna, la Reforma, las monarquías constitucionales y el sistema de Estados europeos y la Ilustración, hasta la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, terminando con un análisis de los Estados europeos en «la actualidad».

La exposición hace resaltar la superioridad de los pueblos germánicos, y, dentro de ellos, de la Alemania prusiana, acusando siempre el mismo matiz racista. Asimismo, reafirma su criterio de la superioridad de la Reforma protestante sobre la Iglesia católica, y, en consecuencia, de los pueblos germánicos, que han abrazado la Reforma, sobre las naciones latinas, que han permanecido fieles al catolicismo, y de las naciones eslavas, que también se mantuvieron al margen de la Reforma. Lutero es el que ha proclamado el doble principio de la libertad y de la interioridad de la religión cristiana como religión del espíritu. Y la raza germánica es, por lo tanto, la elegida final del espíritu del mundo gracias a su afinidad con este espíritu cristiano. La pura interioridad de la nación germánica ha sido el terreno apto para la liberación del espíritu. Las naciones latinas, por el contrario, han conservado en el fondo del alma un desdoblamiento; procedentes de una mezcla de sangre latina y sangre germánica, conservan un germen de heterogeneidad, la ausencia de síntesis del espíritu y el sentimiento, sin percibir la profundidad del espíritu (ibid., p.781ss.811ss). La superioridad definitiva del germanismo es, pues, una superioridad espiritual, que le permite recibir la más alta revelación del Espíritu. Hitler, al contrario, fundaba en el paganismo de la raza aria, nunca del todo cristianizada, su superioridad sobre las demás...

En todo caso, la riqueza de datos historiográficos queda en parte invalidada por una arbitraria manipulación del material empleado al servicio de su rígida sistematización y valoraciones aprióricas, ofreciendo por ello escaso interés histórico.

Conclusión. Influencia.—Al final de este largo recorrido expositivo, sorprende ante todo la filosofía de Hegel por su *universalidad*. Hegel es un filósofo *enciclopédico* por excelencia, uno de los

pocos filósofos universales en la historia que sólo puede parangonarse en esto con Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Ha sabido encerrar en su sistema todas las ramas del saber filosófico o las llamadas *ciencias del espíritu*, tratadas con gran competencia y solidez, y en todas ha dejado las huellas de su genio extraordinario.

Hegel figura también como el filósofo *sistemático*, de un tipo de sistematismo estricto y cerrado. Es en virtud del principio unitario de que la razón o el espíritu absoluto envuelve y contiene todas las cosas en su unidad, que todos los aspectos del pensamiento y la realidad son simples manifestaciones de ese espíritu, que se desenvuelve en una cadena inacabable de momentos dialécticos, por lo que Hegel ha recorrido con tenacidad infatigable todos los campos de la ciencia para descubrir en ellos todos los momentos y variadas formas de la razón o espíritu inmanente. Así ha logrado construir una *visión* sistemática de todas las esferas del saber y del ser que ha maravillado siempre por su fuerza y vigor lógico.

Hegel ha unido en su sistema las dos extremas características del filosofar. Es el *teórico* de la pura especulación apriórica, y, a la vez, el filósofo *pragmatista*, empírico e historicista, empeñado en indagar las ciencias positivas, las realidades todas de la naturaleza y de la vida, de lo social e histórico. Solamente que la mezcla de métodos tan heterogéneos, de campos tan dispares del saber en una unidad sistemática, no ha producido el resultado apetecido. Hegel no ha logrado resolver y armonizar el *dualismo* irreconciliable que presentaba la filosofía de Kant entre el racionalismo apriórico o abstracto y el empirismo que pone en la experiencia de lo concreto la fuente de todo saber. Antes bien, lo ha agudizado aún más, pues su racionalismo, transformado en puro idealismo, afirma ser todas las cosas productos de la idea y, a la vez, se indagan afanosamente los conocimientos en la realidad de la experiencia y de la historia. El idealismo absoluto de Hegel, pretendiendo extraerlo todo de la idea y, por otra parte, discurriendo por los datos empíricos e históricos para conocer las cosas en sí, como cualquier empirista y filósofo positivo, produce la impresión de una ciencia-ficción.

Por eso, el error básico de Hegel está en la concepción del sistema idealista como tal, no en las doctrinas parciales y ramas históricas que con tan gran originalidad ilustró. Ya se ha dicho que la filosofía de Hegel tuvo en vida del mismo un éxito resonante. Puede decirse que se convirtió en el espíritu de su tiempo. Pero después de haber ejercido tal fascinación un decenio largo después de su muerte, el sistema de Hegel sufrió un colapso irremediable, reemplazado por las nuevas corrientes de realismo positivista o materialista. Su idealismo ha seguido admirando como construcción sistemática, pero no es fácil prestar convicción y adhesión al mismo. Han surgido después numerosos grupos idealistas, pero pocos aceptaron el sistema de Hegel en bloque, y menos aún tomaron en serio que el mundo se desarrolle según sus interminables cadenas de tríadas.

No es fácil, en efecto, prestar adhesión a un sistema construido sobre los errores más extremos y opuestos al pensar humano: el

devenir como realidad única, la identidad de lo racional y lo real, del pensamiento y las cosas, del sujeto y el objeto, de lo uno y lo múltiple, espíritu y materia, de Dios y el mundo, del sí y el no, la verdad y el error, mezclados y confundidos en esa *coincidentia oppositorum* o negación del principio de contradicción, base de la dialéctica hegeliana. El pensar humano reclama instintivamente algo de luz, claridad y distinción, no esa nebulosa confusión germánica. Sigue en pie la caricatura de Hegel como «traficante de conceptos» que hizo el viejo Schelling, y que produjo la reacción antihegeliana de Kierkegaard [75].

Sin embargo, es innegable la *influencia* poderosa que ha ejercido Hegel en los variados campos de la filosofía posterior hasta nuestros días. Casi nunca se trata de la aceptación global de su sistema, sino de nuevas corrientes, movimientos ideológicos y pragmáticos que han arrancado de sus radicales e innovadoras ideas. Bajo su influencia han florecido los estudios de las *Geisterwissenschaften*, o de las ciencias del espíritu, sobre todo de la historiografía filosófica. Todas las formas de relativismo, historicismo, evolucionismo vitalista, han encontrado en su concepción dinámica del devenir un poderoso impulsor. El protestantismo liberal es impensable sin la radical filosofía religiosa, sobre todo del joven Hegel, y de igual suerte arrancan de ella las nuevas formas de la teología desmitologizadora de Bultmann y seguidores, de la teología secularizada y de la muerte de Dios, sin olvidar el ateísmo de Feuerbach y tantos otros. La dialéctica hegeliana está en la base de las doctrinas de Marx, Lenin y del marxismo, hecha la inversión de su idealismo en materialismo. El mismo existencialismo debe a Hegel, no obstante la impugnación kierkegaardiana, muchos puntos de vista y sugerencias, sobre todo en Sartre, que se inspiró ampliamente en Hegel. Ya se dijo también que la fenomenología tiene en Hegel su fuente e inspiración. Y actualmente se somete a Hegel a diversas reinterpretaciones por Lukács, Marcuse y otros para sentar las bases de las teorías de la contestación revolucionaria o de los socialismos democráticos, etc. No cabe duda que, en las especulaciones tan «espiritualistas» del moderado y conservador Hegel, está la fuente de las más demoledoras filosofías actuales.

En lo siguiente van a exponerse los seguidores inmediatos de Hegel con sus opositores.

[75] SCHELLING, prólogo a la traducción alemana de V. Cousin sobre la filosofía francesa y alemana (1834) (p.XIV): «La determinación quedó eliminada instintivamente, por así decirlo, por una persona que llegó más tarde, y a la que la naturaleza parecía haber predestinado a un nuevo wolffismo, el de nuestra época, pues reemplazó lo *viviente y real*... por el *concepto lógico*, al cual atribuyó, merced a la ficción o hipóstasis más extraña, un automovimiento necesario análogo. Esto último era enteramente de *su propia* invención, y, como podía esperarse, causó la admiración de las inteligencias vulgares».

CAPITULO IX

La escuela hegeliana y sus divisiones

La influencia de Hegel fue poderosa en todo el pensamiento germánico ya desde sus años de docencia en Berlín, como se ha dicho. Era entonces el filósofo oficial e intérprete de la política del Estado prusiano. Una numerosa pléyade de discípulos se agrupó en torno a él, atraídos por la fuerza incontrastable de su sistema, que se presentaba como definitivo y concluso. Esta adhesión se hizo más patente cuando hubieron de salir en defensa de la filosofía del maestro en la polémica antihegeliana que muy pronto se suscitó. Hegel mismo, seguido de los suyos, tomó parte en esta polémica contra los ataques a su sistema.

La controversia antihegeliana comenzó con un fuerte ataque de Herbart contra la *Filosofía del derecho*, de Hegel, en 1822, acusándole de defender con Spinoza el derecho del más fuerte y de tratar de conciliar lo inconciliable, como son el monismo spinoziano y la libertad kantiana. Siguieron las críticas de los católicos, seguidores de Schelling, C. J. Windischmann (1825), J. Görres y del herbartiano Ohlert. A ellos contestó el mismo Hegel, tomando de ello ocasión para una áspera crítica del herbartismo y del movimiento católico alemán. Pero a su muerte las discusiones y críticas antihegelianas menudearon más de parte de herbartianos, de los «teístas especulativos», de Schopenhauer y del mismo Schelling en su famoso *Prólogo* a la traducción alemana de V. Cousin. Los discípulos de Hegel terciaron en la polémica ya en vida del maestro. Destacan una primera obra de Hinrichs: *La religión en su relación interna con la ciencia*, con un prólogo del mismo Hegel, y la de Göschel: *Aforismos sobre el no-saber y el saber absoluto*, a la que Hegel dedicó una recensión elogiosa, proclamando a la vez la concordancia de su filosofía con la ortodoxia evangélica [1]. El hecho más importante de la formación de la

[1] H. HINRICHS, *Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft* (Heidelberg 1822); D. F. GÖSCHEL, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhaltnis zur christlichen Glaubenserkenntnis* (Berlin 1829).

Bibliografía: J. E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II (Berlin ³1878); W. MOOG, *Hegel und die hegelsche Schule* (Munich 1930) p.406-87; B. CROCE, *Saggio sullo Hegel* (Bari ⁵1965); K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche* (trad. esp., 1959); H. LÜBBE, *Die hegelsche Rechte* (Stuttgart 1962); K. LÖWITH, *Die hegelsche Linke* (Stuttgart 1962); M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana* I.1: *La crisis del primo hegelismo tedesco* (Roma 1963); ID., *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel* (Messina 1953); ID., *Hegeliana, Destra e Sinistra*, en *Enciclopedia filosofica* (Florencia ²1967) III col.505-518; J. GEBHARDT, *Politik und Eschatologie Studien zur Geschichte der hegelschen Schule in den Jahren 1830-1850* (Munich 1930); E. RAMBALDI, *Le origini della Sinistra hegeliana* (Florencia 1966).

escuela hegeliana fue la fundación en Berlín, en 1827, de los *Anales de crítica científica (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* o «Berliner Jahrbücher»), revista dedicada a recensionar las obras más representativas que aparecían en Alemania, y en la que figuran como colaboradores todos los principales representantes de la escuela hegeliana de uno y otro bando.

La figura del maestro dominaba indiscutiblemente en las primeras batallas en defensa del sistema. Pero a su muerte (1831) las discusiones y polémicas sobrevinieron en el interior de sus discípulos, que formaron el clima filosófico y cultural de Alemania en los años 1830-40. La escisión se produjo por la diversa posición adoptada por ellos frente al tema de la religión cristiana, la persona de Cristo y la inmortalidad del alma. El problema religioso fue el motivo principal de la división, que luego se extendería a la doctrina socio-política. Hegel se mostraba en su sistema conciliador con la religión, sosteniendo que religión y filosofía tienen el mismo contenido, y hasta en su «lenguaje edificante» adoptaba un aire de intérprete laico del cristianismo. De ahí el intento de numerosos discípulos, filósofos y teólogos protestantes, de buscar una justificación racional del cristianismo en términos de la nueva filosofía, cuya esfera de influencia incluía también el campo teológico. Pero surgieron en seguida los discípulos radicales con una interpretación más leal y sincera del fondo del sistema. En 1830 apareció anónimo el escrito *Pensamientos sobre la muerte e inmortalidad*. Su autor era el joven de veintisiete años L. Feuerbach, quien expresaba la negación radical de la inmortalidad personal, sosteniendo que la muerte era un privilegio y representaba el perderse necesario de lo finito en lo infinito. El autor se declaraba hegeliano y afirmaba que el hegelismo no debía defenderse de la acusación de panteísmo, sino que debía admitirse abiertamente la sustancia panteísta del sistema. El escrito fue combatido por otros discípulos, como Weisse y Göschel, los cuales en sus respuestas trataban de apoyar la inmortalidad individual en la dialéctica hegeliana de lo particular-universal-singular; el espíritu sería superación de individualidad irrepetible y, por ende, inmortal.

Apenas apagada esta polémica, apareció en 1835 la obra de Strauss *La vida de Jesús, críticamente elaborada*, que motivó ruidosa polémica. No menos de cincuenta escritos de oposición se publicaron en los nueve años siguientes, la mayoría de discípulos hegelianos. Strauss replicó con otra obra de defensa en tres fascículos. En el tercero clasificaba irónicamente a los seguidores de Hegel en tres facciones, siguiendo los usos del

Parlamento francés: *la derecha*, que considera auténtica la historia evangélica, en la que nombraba a Göschel, Gabler y B. Bauer; *el centro*, que la admitía sólo en parte, y en el que colocaba a Rosenkranz; *la izquierda*, representada por él, relegaba dicha historia a lo mítico [2]. Tal designación fue generalmente adoptada y se hizo definitiva. Describamos a sus principales seguidores, aunque no se deslindan claramente los campos de la derecha y el centro.

La derecha hegeliana

Representa la escolástica del hegelianismo. En ella se alinean los primeros colaboradores y fieles seguidores del maestro, que se adhieren plenamente al sistema y se esfuerzan por explicarlo y defenderlo. En el terreno teológico, al que muchos pertenecen, son defensores de una estrecha concordancia entre hegelianismo y cristianismo.

Jorge Andrés Gabler (1786-1853) estudió en Jena con Hegel y fue llamado en 1835 a sucederle en la cátedra de Berlín, según los deseos manifestados por el maestro. Fue un defensor y divulgador nada original de su sistema. Escribió *Kritik des Bewusstseins* (Erlangen 1827), con la finalidad de introducir al sistema hegeliano, sobre todo a su *Fenomenología*. Contra la acusación de irreligiosidad dirigida a Hegel por sus opositores, sostuvo el acuerdo sustancial entre el hegelismo y la religión cristiana, interpretando la Razón absoluta como el Dios del teísmo en *De verae philosophiae erga religionem pietate* (Berlín 1836). En su obra mayor: *Die hegelsche Philosophie* (Berlín 1843), defiende a Hegel de la acusación de panteísmo y ateísmo que le había lanzado A. Trendelenburg.

Hermann F. G. Hinrichs (1794-1861) figura entre los primeros discípulos de Hegel desde su enseñanza en Heidelberg y fue uno de los preferidos por el maestro, quien le prologó la obra antes citada, en que trata de conciliar el hegelismo con la teología protestante. Enseñó primero en Breslau (1822-24), de donde pasó a la Universidad de Halle; allí introdujo el hegelismo, que llegó a ser nota distintiva de la misma. Su interés fundamental se dirigió a lo social y jurídico. Es notable su obra sobre la historia de las doctrinas jurídicas: *Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien* (3 vols., Leipzig 1848-52). En su otra obra *Die Könige* (Leipzig 1852) describe la monarquía como la forma más perfecta de gobierno y estudia su evolución histórica según el esquema dialéctico de Hegel, viendo, como éste, en el Estado prusiano la monarquía adecuada a su tiempo.

Carlos Daub (1765-1836) estudió filosofía y teología en Marburg y fue profesor de teología en Heidelberg desde 1795 hasta su

[2] D. F. Strauss, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über des Leben Jesu und zur Characteristik der gegenwärtigen Theologie* III (Tubinga 1837).

muerte. Un gran exponente de la llamada «teología especulativa». Al principio acogió el criticismo kantiano en su *Lehrbuch der Katechetik* (Heidelberg 1801), en que hace depender enteramente la religión de la moral. Después sintió vivo el influjo de Schelling y su orientación místico-teosófica en su obra *Judas Ischarioth* (1816-18). Pero al trasladarse, por invitación suya, Hegel a Heidelberg, se verificó un definitivo cambio de su pensamiento, adhiriéndose plenamente a su sistema. En la obra *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit* (1833) se esfuerza por interpretar según el método dialéctico y las ideas de Hegel los dogmas del cristianismo protestante. Después de su muerte fueron publicadas por los hegelianos sus *Philosophische und theologische Vorlesungen* (7 vols., Berlín 1838-44).

Felipe Conrado Marheineke (1780-1846) fue el teólogo principal de Berlín que realizó el intento, similar al de Daub, de interpretar la dogmática protestante por la filosofía de Hegel, o de traducir el hegelismo en términos de los dogmas cristianos. Desde 1811 enseñó teología en la Universidad de Berlín, teniendo por colegas a Schleiermacher y Hegel, al que trató personalmente y a cuyo sistema se convirtió, abandonando la primera influencia de Schelling, al que terminó por criticar abiertamente en *Zur Kritik der Schellingschen Philosophie* (Berlín 1845). Son notables sus obras sobre historia del cristianismo, historia de la Reforma y *Christliche Symbolik* (3 vols., Heidelberg 1810-13), con otros numerosos trabajos. A la muerte de Hegel colaboró en la publicación de sus obras completas y preparó la edición póstuma de sus *Lecciones de filosofía de la religión*. Su obra principal: *System der christlichen Dogmatik* (Berlín 1847, tercera edición refundida de *Grundlehren der christlichen Dogmatik*, 1819-27), representa la teología sistemática de la escuela hegeliana. El planteamiento del dogma trinitario es netamente hegeliano por los tres momentos dialécticos. El dogma es la ciencia que reproduce la evolución por la que el Absoluto llega en nosotros a la conciencia. La primera sección trata de la idea de Dios, del Absoluto en sí, abstracto e impersonal; la segunda considera a Dios en cuanto se revela en el mundo y en Cristo, unidad de lo divino y lo humano, cuya conciencia alcanza la universalidad, síntesis de lo múltiple en la unidad del Espíritu; la tercera considera la Iglesia, concreta actualización del Espíritu, que en ella obtiene la conciencia absoluta de sí. A tono con esta Trinidad hegeliana, que no parece superar la inmanencia panteísta, están en esta teología los conceptos de la inmortalidad del alma y del más allá como «pura expresión de la interna infinitud de la vida en la fe».

Otros discípulos cultivaron distintos aspectos del sistema. Leopoldo von Henning (1791-1866) siguió los cursos de Hegel en Berlín y se convirtió en su ferviente admirador. Fue profesor de la Universidad berlinesa desde 1825 y activo propagador en la cátedra de la doctrina del maestro. A la muerte de Hegel colaboró en la edición completa de sus *Obras*, y desde 1837 dirigió la revista *Berliner Jahrbücher*, órgano de la escuela, sosteniendo discusiones en abierta oposición con los jóvenes hegelianos. En su obra principal: *Prinzi-*

pien der Ethik in historischer Entwicklung (Berlín 1823), desarrolló la historia de los sistemas éticos desde el punto de vista hegeliano.— El notable jurista EDUARDO GANS (1738-1839) fue también uno de los primeros discípulos de Hegel, cuyas lecciones siguió en Heidelberg. Profesor de la Facultad de Derecho en Berlín desde 1820, colaboró en la fundación de *Berliner Jahrbücher* y en la publicación póstuma de las *Lecciones de filosofía de la historia* del maestro. En su obra principal: *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (4 vols., Berlín 1823-1835), profundiza en los motivos fundamentales del hegelianismo, aplicando su dialéctica a la evolución histórica del derecho. Se hizo célebre por su oposición a la escuela histórica de Savigny, pues aun derivando de dicha corriente histórica, se orientó hacia una concepción del derecho y de la historia en sentido especulativo y dialéctico. Por ello fue considerado el fundador de la escuela filosófica del derecho.—En el campo estético y literario siguieron la inspiración hegeliana H. GUSTAVO HOTHO (1820-1873) y H. TEODORO RÖTSCHER (1803-1871), quien escribió una notable *Filosofía del arte*, tratando de esclarecer las grandes obras artísticas en su interna racionalidad y en la unidad de pensamiento y representación.

CARLOS F. GÖSCHEL (1784-1862), filósofo, teólogo, magistrado y político, destacó como uno de los primeros defensores de Hegel y de la conciliación del hegelismo con la teología cristiana. No fue discípulo de Hegel, pero se apasionó por su filosofía y quiso vivir un año en Halle, la primera Universidad convertida al hegelismo. En su primera obra, antes citada, *Aforismos* (Berlín 1829), que fue alabada por Hegel, trató de conciliar la nueva filosofía con la fe cristiana e intentó demostrar que la justificación de lo sobrenatural sólo es posible con una teología especulativa en sentido hegeliano. En el escrito *Hegel und seine Zeit* (1832) defendió el hegelismo contra las acusaciones de panteísmo y ateísmo que se hacían en las publicaciones oficiales de la Iglesia evangélica, insistiendo en que era compatible con la doctrina de un Dios personal. De nuevo en otra obra: *Sobre las pruebas de la inmortalidad del alma a la luz de la filosofía especulativa* (1835), desarrolló tres pruebas de la inmortalidad correspondientes a las tres pruebas de la existencia de Dios y a los tres grados del individuo, del sujeto y del espíritu, volviendo a las posiciones del racionalismo prekantiano. En esta misma línea figura también CASIMIRO CONRADI (1784-1849), que en la obra *Inmortalidad y vida eterna* (1837) terció en defensa de la inmortalidad personal contra los escritos de Feuerbach y F. Richter, sosteniendo a la vez la concordancia entre hegelianismo y cristianismo.

Del *campo católico* también algunos fueron atraídos por la filosofía hegeliana, y ensayaron parciales interpretaciones del dogma por el hegelismo. Así, F. G. CAROVÉ, de Coblenza (1789-1852), fue uno de los primeros discípulos de Hegel, cuyos cursos siguió en Heidelberg. Pero sus convicciones católicas no fueron firmes, ya que en la obra *Über alleinseligmachende Kirche*, 2 vols. (1826-27) y en otros escritos combate doctrinas católicas funda-

mentales y se declaró por el ideal de una Iglesia cristiana que reunira todas las confesiones y se limitara a reconocer los principios generales de la religión. Cabe recordar al jefe de la escuela católica de Tubinga, J. A. MÖHLER (1796-1838), que tentó cierta aplicación de la concepción hegeliana del espíritu objetivo a su doctrina de la Iglesia. Asimismo, el teólogo ANTON GÜNTHER (1783-1863), creador del famoso semirracionalismo teológico, condenado por el Vaticano I, trató de exponer las doctrinas de Dios creador y la Trinidad cristiana mediante un proceso triádico del yo consciente y del espíritu según la dialéctica de Hegel, y así se expuso al riesgo de diluir el misterio en pura racionalidad.

Suele también adscribirse a la derecha hegeliana el grupo de *teístas especulativos*, que aceptaron en gran parte el sistema y la dialéctica, siendo sus destacados defensores en las disputas contra «la izquierda» hegeliana. Mas, por otra parte, figuran como antihegelianos, que se separaron de Hegel al sostener con vigor el teísmo, y al combatir a Strauss envolvieron en su crítica a Hegel mismo, afirmando ser el panteísmo la auténtica interpretación del pensamiento hegeliano. He aquí los principales: CHRISTIAN H. WEISSE (1801-1866), profesor de filosofía en Leipzig y autor de numerosas obras. Desde su primera producción: *Über den gegenwärtigen Stand der philosophischen Wissenschaften* (Leipzig 1829), declara aceptar el sistema hegeliano. Pero trata de reformarlo en diversos puntos. El principal, que la lógica no puede ser principio y condición de las esferas de lo real. Sobre el conocimiento lógico y el experimental es preciso poner un tercer modo de conocimiento, en que la unidad de Espíritu y naturaleza se alcance mediante el concepto de un Dios libre y creador. En la cima del sistema ha de ponerse, pues, una *teología especulativa* que, desde la unidad de la filosofía hegeliana, sea confirmación racional del dogma. Con ello inaugura la corriente del «teísmo especulativo». Weisse fue también el primero en oponerse a la negación de la inmortalidad del alma en *Berliner Jahrbücher*. En otra obra mayor: *Die evangelischte Geschichte*, 2 vols. (Leipzig 1838), combate el panteísmo de Strauss, defendiendo la figura histórica de Jesús y su divinidad. Posteriormente desarrolló su teísmo especulativo y filosofía del cristianismo en su obra principal: *Philosophische Dogmatik*, 3 vols. (Leipzig 1855-62).

MANUEL H. FICHTE (1796-1879), hijo del gran Fichte y editor de sus *Obras completas*, estudió en Berlín y fue profesor de filosofía en Berlín, Bonn y Tubinga. Sus primeras influencias de Kant y su padre después fueron superadas por el influjo mayor de Hegel. En su primera obra: *Beitrage zur Characteristik der neueren Philosophie* (1829), reconoce en el sistema de Hegel el punto culminante del desarrollo filosófico. Pero trató de superarlo con la construcción de un nuevo sistema sobre la base hegeliana, que a partir de 1835 fue por él definido como *teísmo especulativo*. Este sistema lo desenvuelve en su obra mayor: *Grundzüge zum System der Philosophie*, 3 vols. (1833-1846). La tercera parte de esta trilogía desarrolla la idea de Dios como suprema unidad personal de lo ideal y lo real. Dios es el Abso-

luto en sí y por sí; el aspecto *real* de Dios está constituido por el cosmos; el aspecto *ideal*, por su autoconciencia infinita. La meta del mundo creado, en el cual el espíritu divino obra como inconsciente alma cósmica, es la realización del espíritu autoconsciente del hombre. En obras sucesivas encuadró en su teísmo especulativo la ética y la antropología, que trata «de la esencia del hombre en su relación al mundo y al Absoluto». Su tendencia posterior fue aún más espiritualista, y en su *Psicología*, 2 vols. (1864-73) se valió de los resultados de la ciencia para combatir el materialismo.

Dentro de esta corriente del teísmo especulativo—que reforma sustancialmente el sistema de Hegel—se han de mencionar también el teólogo RICARDO ROTHE (1799-1867), profesor en Heidelberg y autor de una *Theologische Ethik*, 3 vols. (1845-48) y otras obras dogmáticas. Seguidor de Hegel, afirma en su sistema teológico-histórico la coincidencia indisoluble de religión y moral, por lo que el Estado cristiano sustituirá definitivamente a la Iglesia, cuya organización no es absolutamente necesaria al cristianismo.

Asimismo, HERMANN ULRICI (1806-1884), profesor de filosofía en Halle, colaborador con I. H. Fichte en sus dos revistas y autor de extensas obras, entre las cuales *Über Prinzip und Methode der hegelschen Philosophie* (Halle 1841), *Glauben und Wissen* (1858), *Gott und Mensch*, 2 vols. (Leipzig 1866-1873).

Aun aceptando el presupuesto hegeliano del puro pensamiento como principio de la filosofía, el sistema de Hegel es criticado por él y demostrado insostenible, por su fondo subjetivista y formalista y por su consecuencia, más bien que panteísta, antropoteísta. En la culminación de la lógica, como aplicación de la categoría de causalidad, debe ponerse el concepto de un Incondicionado que todo lo condiciona. Dios además ha de concebirse no sólo como el supremo condicionante ontológico, sino también lógico y ético. Con el teísmo debe también admitirse la creación con la distinción, de Dios y el mundo.

Pueden por fin enumerarse en esta dirección: E. M. CHALIBÄUS (1796-1862), que en su obra *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel* ensayó, desde su posición del teísmo ético, una crítica del sistema hegeliano, atacando especialmente el método dialéctico como pura sofística. Y el historiador ENRIQUE LEO (1799-1878), el cual, no obstante su trato personal con Hegel en Berlín, escribió, ya de profesor en Halle, una fuerte requisitoria contra los jóvenes hegelianos: *Die Hegelingen* (1838), acusándoles de abierto ateísmo, de haber reducido el Evangelio a una mitología y de enseñar una simple religión terrena; que, pese a todo, se permiten pasar por cristianos y participar en sus sacramentos, ocultando sus impías doctrinas en una fraseología incomprensible al común de las gentes.

El centro hegeliano

En este grupo suelen enumerarse otros discípulos de Hegel que se inclinan más a la izquierda en el problema de Dios personal y el cristianismo, así como posteriores autores que cultivaron diversos campos del saber bajo la inspiración del sistema hegeliano.

Carlos Rosenkranz (1805-1879) fue discípulo de Hegel en Berlín, profesor, primero, en Halle (1829), y después en Könisberg, como sucesor de Herbart. Llegó a ser uno de los principales representantes de la escuela; defensor ardiente de la filosofía del maestro en las controversias que sucedieron a su muerte. Se ha hecho especialmente célebre por su fundamental biografía: *Hegels Leben* (Berlín 1844), y una *Apología de Hegel contra Haym* (Berlín 1858). En su *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften* (Halle 1831) distingue una teología especulativa, una teología histórica y otra práctica. Se aparta de Strauss, quien lo clasificó en el centro, porque consideraba a Cristo como la perfecta configuración individual de la Idea absoluta, si bien no acepta lo sobrenatural ni los datos bíblicos sobre la historia de Jesús. No quiso ser simple repetidor de las doctrinas del maestro, sino trató de desarrollar y reformar el sistema en diversos puntos con sus numerosas obras, entre las que destacan *Psicología o ciencia del espíritu objetivo* (Könisberg 1837), *Estudios*, 5 vols. (Leipzig 1839-48), *Sistema de la ciencia* (1850), *La ciencia de la idea lógica*, 2 vols. (Berlín 1858-59). El resultado más importante de su reforma fue una nueva distribución de la *Enciclopedia* en tres partes: *Dialéctica* (subdividida en metafísica, lógica y doctrina de la idea), *Física* y *Etica*. La *Lógica* se limitaría a la doctrina del concepto, del juicio y del silogismo. Así quiso llegar a una relativa independencia de la metafisica y realizar un retorno parcial a la lógica y metafísica aristotélicas.

Julius Schaller (1807-1868) figura también entre los primeros discípulos de Hegel y desde 1838 fue profesor de filosofía en Halle. Como sus colegas Rosenkranz y Michelet, salió pronto a la defensa de la doctrina del maestro con la obra *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems* (Leipzig 1837). En ella se propone mostrar que sólo la aplicación consecuente del método dialéctico resuelve los problemas de la filosofía, que hasta entonces únicamente en apariencia eran resueltos. Y rechaza las tres principales acusaciones que se hacían contra Hegel: de haber construido un sistema formalista y dogmático, de no dar lugar en él a la libertad y de negar el carácter personal de Dios. A este último tema sólo propone, en discusión con I. H. Fichte, una solución aparente en el sentido de la concepción hegeliana del Absoluto como subjetividad que lleva a la idea de la absoluta personalidad divina, no como vacía trascendencia, sino como activa superación del objeto. También escribió una *Historia de la filosofía de la naturaleza desde Bacon de Verulamio a nuestros días*, 2 vols. (1841-46), y otras obras.

Carlos L. Michelet (1801-1893) fue profesor en Berlín desde 1829 y pertenece al grupo de principales discípulos de Hegel, co-

laborando en la edición de sus *Obras completas*. Intervino en la primera defensa de su doctrina con la obra *Historia de los últimos sistemas de filosofía en Alemania desde Kant a Hegel*, 2 vols. (Berlín 1837-38) y en obras posteriores, como *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph* (1870), pues permaneció fidelísimo al sistema. En la obra *La epifanía de la eterna personalidad del Espíritu. Una trilogía filosófica*, 3 vols. (1844-1852) intentó, sobre todo, mostrar el acuerdo entre su filosofía y el cristianismo, identificando la tríada hegeliana con la Trinidad cristiana. Sus obras de historia de filosofía tienden a mostrar la culminación de su proceso evolutivo en el sistema hegeliano. Pero también publicó una edición comentada de la *Etica* de Aristóteles.

Otros hegelianos de este grupo fueron destacados cultivadores de la historia de la filosofía. EDUARDO J. ERDMANN (1805-1892) prestó especial atención a la lógica de Hegel, la cual tentó de encuadrarla en el proceso histórico de la filosofía postkantiana. Desde 1836 fue profesor en la Universidad de Halle, la primera que se convirtió oficialmente (1824) al hegelianismo. Publicó dos grandes obras sobre historia de la filosofía moderna, que conservan aún valor notable por la riqueza de datos y el vigor especulativo, en las cuales trata de sistematizar el pensamiento de los filósofos según los esquemas establecidos por Hegel.—ALBERTO SCHWEGLER (1819-1857), teólogo y filósofo. Estudió en Tubinga bajo la influencia de la escuela histórico-crítica de Bauer, publicando diversas obras sobre la historia de la tradición cristiana. Por su actitud crítica fue removido de la enseñanza teológica. En filosofía sostuvo con moderación la especulación pura de Hegel, combatiendo los radicalismos. En su obra principal: *Historia de la filosofía en compendio* (Stuttgart 1848), rechaza como método el esquematismo dialéctico de Hegel. La historia de la filosofía no debe reducirse a una construcción apriórica de los datos empíricos, sino que debe proceder, al revés del sistema, de un modo analítico. Primero deben determinarse los elementos históricos; la idea lógica aportará sólo la norma para conectarlos científicamente.

Otros dos investigadores prolongan hasta más tarde la inspiración hegeliana. EDUARDO ZELLER (1814-1908) estudió en Tubinga, a cuya escuela teológica pertenece como fundador de su revista *Theologische Jahrbücher* (1842). Fue profesor en Berlín y en diversas otras universidades. Primeramente hegeliano, más tarde se acercó al criticismo kantiano con un fondo empirista. Sus dos obras históricas principales: *La filosofía de los griegos expuesta en su desarrollo histórico*, 3 vols. (Tubinga 1844-52; ediciones refundidas, 5 vols.); *Historia de la filosofía alemana desde Leibniz* (Munich 1872), reflejan su particular posición especulativa, a medio camino entre los hegelianos y el kantismo. Si bien polemiza contra la idealización hegeliana de los momentos históricos, mantiene en grandes líneas la dirección de Hegel en la filosofía antigua, sistematizando con exceso las escuelas griegas, con olvido de la personalidad de los filósofos. En la filosofía moderna no consideraba, contra Hegel, el proceso

histórico concluso en un sistema, sino siempre abierto y sujeto a continuas revisiones.—KUNO FISCHER (1824-1907) se dedicó en su primera época a estudios literarios. Pronto entró en contacto con la filosofía hegeliana, que cambió sus intereses y su visión del mundo. Pasando a hegeliano convencido, concibió una reforma de la lógica que influyó mucho en el neohegelianismo italiano, tratando de reducir el sistema a dos puntos capitales, la lógica aristotélica y el criticismo kantiano, en su obra *Sistema de lógica y metafísica o doctrina de la ciencia* (Stuttgart 1852). Su fama le viene sobre todo de la obra *Historia de la filosofía moderna* (Stuttgart-Heidelberg 1854-77; edición del jubileo en 10 vols., 1898ss), serie de formidables monografías que van desde Descartes hasta Hegel, en que se tiene por primera vez una historia detallada de la filosofía moderna, que tuvo gran influencia en la cultura filosófica de su siglo. El punto de vista hegeliano confiere a la obra una gran sistematicidad, que impide a veces la comprensión abierta de las cuestiones filosóficas. Publicó aparte *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols. (Heidelberg 1901).

Los teólogos protestantes de este grupo siguieron interpretando de una manera crítica desde el hegelianismo la historia bíblica y el cristianismo. GUILLERMO VATKE (1806-1882), hegeliano de la primera ola, estudió en Berlín con Schleiermacher y Hegel, fue profesor de teología en la misma Universidad y colaboró en las sociedades hegelianas. Publicó de su *Teología bíblica* sólo la primera parte, referente a la religión del Antiguo Testamento (Berlín 1841). En ella aplica la especulación hegeliana a la historia crítica de la Biblia, resultando una identidad: lo que la historia dice *a posteriori* la filosofía lo había expresado *a priori*. Entre filosofía e historia hay distinción de método, mas no de contenido, en cuanto es única la idea que todo lo rige. Escribió también una *Filosofía de la religión*, obra póstuma (Bonn 1886).—FERNANDO C. BAUR (1792-1860), teólogo y crítico histórico. Hijo de un pastor luterano, fue profesor de teología de la Universidad de Tubinga desde 1826 hasta su muerte, donde se formó la «Escuela de Tubinga» protestante de crítica teológica, asentada sobre la base de la filosofía hegeliana, y de la cual figura como fundador. En su primera obra: *Simbólica y mitología o la religión natural de la antigüedad*, 3 vols. (Stuttgart 1824-25), sigue aún la orientación de Schleiermacher, entendiendo la religión como sentimiento del Infinito, y la revelación, un devenir perenne en que se inserta la misma mitología. Pero luego encontró en la concepción hegeliana de la historia del mundo como proceso de la Idea divina un fundamento para su especulación religiosa y explicación racionalista de los orígenes cristianos. Sobre ello escribió, entre otras obras, *La gnosis cristiana* (Tubinga 1835), *La doctrina cristiana de la Trinidad y encarnación de Dios*, 3 vols. (1841-43), una *Historia de los dogmas cristianos* en dos redacciones, y una completa *Historia de la Iglesia*, 5 vols. (Tubinga 1853ss). La encarnación del Logos divino no es tanto un hecho histórico acaecido una vez cuanto una determinación eterna del ser divino, que es hombre desde la

eternidad. En la persona de Cristo, tal identidad de la naturaleza humana y de la divina alcanza, por primera vez, conciencia de sí. El movimiento dialéctico de la objetividad a la subjetividad, y de ésta a una más alta síntesis, en que una y otra se compenetran, se manifiesta tanto en la historia general como en la historia de los dogmas cristianos y en cada uno de ellos. El mismo ritmo dialéctico aplicó a la historia entera de la Iglesia, en la cual resaltan primero las dos tendencias antagónicas: el *petrinismo* particularista (tesis) y el *paulinismo* universalista (antítesis), para confluir, después de reiteradas tentativas, persecuciones y herejías, en la formación de la Iglesia católica. Todos los documentos canónicos o no canónicos son juzgados desde este punto de vista dialéctico-especulativo, para aceptarlos o rechazarlos según parecían confirmar o invalidar la teoría.

Otros teólogos posteriores se encuentran en la misma línea. LUIS M. BIEDERMANN (1819-1885), suizo, formado en Tubinga, profesor de teología en Zurich desde 1850, escribió *La teología liberal o filosofía y cristianismo* (Tubinga 1845), *Nuestra concepción joven hegeliana o el llamado novísimo panteísmo* (Zurich 1849), *Dogmática cristiana* (1869). En su opinión, Dios no puede concebirse como ser personal, porque este concepto implica finitud limitada, sino más bien como fundamento eterno e ideal del mundo.—OTTO PFLEIDERER (1839-1908), teólogo liberal, también formado en Tubinga bajo el influjo hegeliano, fue profesor en Londres y Edimburgo, cuyos numerosos escritos de historia y filosofía religiosas obtuvieron gran difusión en el mundo anglosajón. Permanece en el ámbito de la tradición idealista e historicista, delatando en los últimos años el influjo del evolucionismo spenceriano. De acuerdo con su doctrina, que tiende a reducir la religión a la filosofía, insiste en que el cristianismo deriva del helenismo. Por lo demás, la esencia de la religión consiste en que el hombre se sabe en Dios una sola cosa con el orden del universo y que por Dios se libera de la finitud mundana. Rechaza, pues, la personalidad de Dios e inmortalidad del alma y afirma que los dogmas no pertenecen a la esencia de la religión, sino son obra de la razón al reflexionar sobre la conciencia religiosa; de ahí la variedad de doctrinas religiosas.

LA IZQUIERDA HEGELIANA

Los hegelianos más radicales o de la izquierda fueron los que llevaron la iniciativa en la crítica contra las diversas doctrinas del maestro y suscitaron la controversia con los discípulos moderados, que defendían la integridad del sistema y su concordancia con el cristianismo. Strauss y Feuerbach, sus principales corifeos, aparecen entre los primeros seguidores de Hegel, aún en vida del maestro. A su muerte promueven en seguida la controversia en torno a la interpretación del sistema, y la sostienen tenazmente hasta sus consecuencias más avan-

zadas. La publicación de la *Vida de Jesús*, de Strauss (1835), con el escándalo que promovió, y la crisis de su primer adversario, B. Bauer, que en 1838 se pasa a la posición más radical, señalan el momento álgido de la escisión. Otros varios se unieron a la misma postura. Se les denominó luego «el partido de los *jóvenes hegelianos* de la escuela», como aparece ya en el escrito antes citado de Enrique Leo (1838), quizá por su violenta actitud de protesta frente a la interpretación oficial del hegelismo.

Este movimiento tendía a una reforma radical del hegelianismo, sobre todo en el problema religioso, en que los principios de la nueva filosofía debían llevarse hasta sus propias consecuencias. Precisamente Strauss se apoyaba en Hegel para su crítica de la revelación bíblica, su repulsa de lo sobrenatural y los dogmas cristianos y su profesión abierta de panteísmo. Todo ello sostenía, con razón, que era consecuencia de la filosofía hegeliana. En esto estaban de acuerdo no sólo los teístas especulativos, sino las reiteradas declaraciones de la Iglesia evangélica, que señalaba la doctrina de Hegel como simple panteísmo y germen del ateísmo. La posición conciliadora de los hegelianos de derecha era simple conformismo de buena voluntad.

A la crítica religiosa no tardó en unirse la crítica de la filosofía político-social de Hegel, que sostenía el Estado prusiano. Si en el ambiente del protestantismo liberal aquella crítica religiosa tenía amplia libertad, los príncipes y ministros prusianos no permitían la misma libertad en el aspecto político. La reacción más conservadora de Federico Guillermo IV suscitó las inquietudes en este campo político, justamente de parte de los hegelianos de izquierda. Fueron los años de 1840-45, período de mayor tensión, en que comienza la efervescencia en las ideas político-sociales con las críticas de A. Ruge (1840) y del joven Marx (1843) (que desde hacía varios años pertenecía al grupo de «jóvenes hegelianos») a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel. En el seno de la izquierda hegeliana y por reacción o reforma radical del sistema comenzó a fraguarse, pues, la mayor convulsión ideológico-social de nuestro tiempo después de la destrucción, con la crítica religiosa, de las bases mismas del cristianismo y de toda religión.

Federico Richter nació en 1802 y se estableció como librero en Breslau, publicando diversas obras en la línea hegeliana hasta 1855. Sus dos primeros escritos: *La nueva doctrina de la inmortalidad* (Breslau 1833) y *La doctrina de las últimas realidades* (1833), tuvieron la virtud de suscitar la po-

lémica entre los hegelianos y la escisión de la escuela. Sostenía en ellos que, desde el punto de vista de Hegel, no es posible hablar de supervivencia personal y que la inmortalidad sólo es deseada por el egoísta, incapaz de resignación. La primera respuesta de Weisse rechazaba como antihegeliana esta posición, pero afirmaba ser insuficientes las pruebas de la inmortalidad y que debía ensayarse una nueva justificación de esa fe desde la ciencia del espíritu absoluto. La respuesta, en cambio, de I. H. Fichte (1833) rechazaba la tesis, pero reconocía que estaba coherentemente deducida del sistema de Hegel. Un discípulo de Schelling, E. Blasche, había deducido lo mismo en el escrito *Doctrina filosófica de la inmortalidad* (1831), en que negaba la inmortalidad personal. La polémica continuó hasta que Strauss desplazó su objeto al problema cristológico.

Arnold Ruge (1802-1880), estudió en Jena, Halle y Heidelberg, adhiriéndose a la filosofía de Hegel. En sus primeros escritos sobre estética se manifiesta como hegeliano ortodoxo, pasando luego por una fase de racionalismo iluminístico. Pero en 1838 fundó con T. Echtermayer, profesor en Halle, los *Anales de ciencia y arte alemanes (Hallesche Jahrbücher)*, en que colaboraron los hegelianos radicales, pasando a ser el órgano de la izquierda hegeliana. Suprimida la revista por oposición del Gobierno prusiano, la volvió a fundar en Dresde con el título *Deutsche Jahrbücher* (1841), en que comenzó a colaborar el joven Marx. Pero el Gobierno prusiano consiguió también de las autoridades sajonas su prohibición (1843). Todavía fundó con Marx, en París, los *Deutsch-französische Jahrbücher* (1844), último órgano del movimiento de izquierda, que sólo tuvo un número, desapareciendo por la ruptura entre ambos líderes. Vuelto a Alemania, fundó un partido democrático-radical. Con el fracaso de la revolución germana fue expulsado Ruge, que se estableció definitivamente en Inglaterra. Allí se distanció enteramente de Marx, pues no compartía el paso de éste del radicalismo al comunismo, y prosiguió su actividad en contacto con el movimiento democrático europeo.

De los numerosos escritos y artículos de Ruge destacan sus dos críticas a la *Filosofía del derecho* de Hegel [3], que representan una anticipación de la crítica antihegeliana del joven Marx. Mérito de Hegel sería haber establecido el funda-

[3] A. Ruge, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats-und Volksrechts*: Hallesche Jahrbücher (1840) 1209ss; Id., *Die hegelsche Rechtsphilosophie und die Kritik unserer Zeit*: Deutsche Jahrbücher (1842).

A. Ruge, Obras: *Sämtliche Werke*, 9 vols. (Mannheim 1847-48); *Aus früherer Zeit*, 4 vols. (Berlin 1862-67); *Briefwechsel 1825-1880*, 2 vols. (Berlin 1886); *Unser System*, ed. J. Gerick (Francfort 1903). Cf. Löwith, *Die hegelsche Linke* (Berlin 1962); H. Steussloff, *Die Junghegelianer* (Berlin 1963); M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana* (Roma 1963).

mento del Estado en la voluntad autoconsciente y autorrealizadora a través del conocer y el querer de los individuos, siguiendo la teoría de Rousseau. Pero su error estaba en haber deducido la historia del sistema, en lugar de proceder a la inversa, construyendo el sistema sobre la historia. El resultado era un sistema apriorístico y cerrado, sin apertura al futuro, que terminaba por convalidar la situación existente y por poner el Estado prusiano de la restauración como la encarnación del Estado ideal. Hegel reduce la particularidad y existencialidad de la historia a la esencialidad de la especulación. La función de la crítica consiste en romper el círculo de lo teórico, buscando la racionalidad de lo real, no como un presupuesto, sino como una meta, como un esfuerzo para *hacer* racional, progresivamente y con vistas al futuro, la realidad de los hechos. En otros artículos atacaba a los «viejos» hegelianos, sentando el mismo principio de la interpretación histórico-progresiva de la dialéctica y de la ecuación hegeliana de lo real y racional. Sostenía asimismo que la crítica antihegeliana debía desplazarse ya de los problemas religiosos a las cuestiones políticas, más vividas por el pueblo, inaugurando así el tercer período de polémicas de la escuela.

Bruno Bauer (1809-1882), el tercer representante mayor de la izquierda hegeliana, estudió filosofía y teología en Berlín en el momento culminante de la autoridad de Hegel, obteniendo la habilitación en teología en 1834. En seguida se manifestó como un gran exponente de la *derecha*. Su recensión de la *Vida de Jesús*, de Strauss (1835), fue una de las más severas. Fundó en Berlín la «Revista de teología especulativa», en cuyos tres años de vida (1836-38) colaboraron los representantes de la derecha y centro, y en sus artículos tentó la conciliación de la filosofía con la teología. En la misma orientación, su primera obra histórica: *Crítica de la historia de la revelación* (Berlín 1838), defendió la autoridad de la revelación contra los excesos criticistas. Mas luego, nombrado profesor de la Universidad de Bonn, abandonó la ortodoxia y se pasó a la extrema izquierda hegeliana. Por la audacia de sus ideas religiosas, expuestas en sus obras de 1840 a 1842, fue suspendido de la enseñanza. Se retiró con su hermano Edgar a Rixdorf, donde vivió hasta su muerte, dedicado primero a trabajos sobre el iluminismo y la Revolución francesa. Pero desde 1850 volvió a nuevos estudios sobre crítica del cristianismo, conducidos con métodos cada vez más radicales, que le llevaron a la negación de toda religión y a la profesión abierta de ateísmo. Esto no impidió que en otros trabajos his-

tóricos se manifestara a favor del Estado conservador prusiano[4].

B. Bauer niega, como Strauss, la personalidad histórica de Jesús, pero se aparta de él en considerar los relatos evangélicos no como elementos míticos, proyección de las esperanzas mesiánicas de la comunidad hebraica, que de un modo inconsciente quisieran transmitir la verdad histórica, sino como un producto consciente de la fantasía, que reflejarían un nuevo grado de autoconciencia histórica. Serían creaciones poéticas de la comunidad cristiana, cuyo valor histórico consistiría en expresar la conciencia religiosa representante de una época. La base filosófica de esta conciencia religiosa, creadora de los relatos evangélicos, sería la interpretación del Absoluto de Hegel, mirado no desde el aspecto del objeto, como algo trascendente divino que se desarrolla en un proceso metafísico-dialéctico, ni como la sustancia panteísta del Absoluto de Strauss, sino como sujeto o autoconciencia humana infinita. El principio cristiano no debe entenderse como la revelación de un Absoluto objetivo a la humanidad, sino como la elevación de la propia autoconciencia al infinito. La «crítica pura» de Bauer se desenvuelve desde este ámbito de un inmanentismo radical, y, como en Feuerbach, pasa del panteísmo de Strauss al ateísmo. Es rechazada toda dogmática del más allá, pues el sentido interno de la historia del mundo reside en el despliegue de la autoconciencia general. En el campo de la crítica histórica sostenía que el cristianismo se había formado en Alejandría y Roma por una evolución natural de la cultura estoico-alejandrina (Filón, Séneca), y que las epístolas de San Pablo eran falsificaciones del siglo II.

Su hermano Edgar Bauer (1821-1866) salió en defensa suya con un escrito: *B. Bauer und seine Gegner* (Berlín 1842) y otro sobre la Iglesia y el Estado, de 1843, que le llevó a la cárcel, sosteniendo que no podía comprendérsele si no se entendía «la época presente». El carácter de la época es de revolución que tiende a la victoria de la oposición sobre la

[4] B. Bauer, Obras: *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (Bremen 1840); *Kritik der ev. Geschichte de Synoptiker*, 2 vols. (Leipzig 1841-42); *Das entdeckte Christentum* (Zurich 1843, retirado por la censura; reed. Jena 1927); *Hegels Lehre von Religion und Kunst* (Leipzig 1842); *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklarung des 18. Jahrhunderts*, 4 vols. (Berlín 1843-45); *Die Apostelgeschichte* (Berlín 1850); *Kritik der paulinischen Briefe*, 3 vols. (Berlín 1850-52); *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* (Berlín 1877); *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* (Berlín 1850-52).

Bibliografía: M. Kegel, *Bruno Bauer und seine Theorie über die Entstehung des Christentums* (Leipzig 1908); G. Runze, *Bruno Bauer, der Meister der theol. Kritik* (Berlín 1931); K. Löwit, *De Hegel a Nietzsche* (trad. esp. 1959); Id., *La sinistra hegeliana* (tr. ital., Bari [2]1966); G. Siegmund, *Hegel als Glaubensschicksal. Bruno Bauers Weg von Theologen zum Atheisten*: Phil. Jahrbuch (1963-64); M. Rossi, *Le Posaune di B. Bauer e la filosofia hegeliana della religione*: Rivist. Filos. (1963) 135-63.

legitimidad y a la revolución de la razón, mientras que el cristianismo era revolución de la fe. El revolucionario ve lo esencial del hombre en la libertad, que debe alcanzarse por la ciencia y la crítica. Y la crítica, que es «la pura y total libertad humana», debe ejercerse contra toda tradición y toda religión. No obstante este anarquismo de inspiración hegeliana, Edgar terminó con la aceptación de la ortodoxia y la política del Gobierno.

DAVID FEDERICO STRAUSS (1808-1874), teólogo y filósofo, figura como el corifeo de la izquierda hegeliana, según se ha dicho. Estudió en Blaubeuren y después en Tubinga, siendo discípulo de Bauer. Pasó a Berlín para escuchar a Hegel y entró en estrecho contacto con su escuela. En 1832 tornó a Tubinga como repetidor de teología. La publicación en 1835 de su obra *La vida de Jesús* le hizo perder su puesto. Durante un año enseñó en el gimnasio de su ciudad natal, Ludwigsburg, en el Württemberg. Aceptó una cátedra en Zurich que le fue ofrecida por el Gobierno cantonal; pero la población obligó a las autoridades a destituirlo. Se retiró a la vida privada, y desde 1848 se interesó con escaso éxito en la vida política. Llevó una vida llena de dificultades por la violenta oposición que suscitó su radicalismo. Sus obras conocieron un largo éxito por estar también escritas en estilo claro y sugestivo, pero suscitaron una tempestad de polémicas [5].

La vida de Jesús críticamente elaborada (1835) representa el primer intento radical y sistemático de aplicar el concepto hegeliano de la religión a la crítica de los textos bíblicos. Su punto de partida es la especulación de Hegel y la crítica de las fuentes evangélicas de F. Bauer, que ya había negado todo hecho sobrenatural e interpretado la encarnación, no como un hecho histórico, sino como una eterna determinación del ser divino en cuanto es representado en el hombre. La obra se compone de una introducción sobre la formación y sentido de los mitos y de tres partes, que tratan del nacimiento e infancia de Jesús, de su vida pública, de su muerte y resurrec-

[5] OBRAS: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vols. (Tubinga 1835); *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu* (1838); *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlicher Entwicklung und Kampfe mit der moderner Wissenschaft dargestellt*, 2 vols. (Stuttgart 1840-1); *Der politische und der theol. Liberalismus* (Halle 1848); *Ulrich von Hutten*, 3 vols. (Leipzig 1858-60); *Voltaire: sechs Vorträge* (Leipzig 1870); *Der alte und der neue Glaube* (Leipzig 1872); *Gesammelte Schriften*, ed. por E. ZELLER, 12 vols. (Bonn 1876-78); *Ausgewählte Briefe*, ed. E. ZELLER (Bonn 1895).

Bibliografía: A. WUNDT, *D. F. Strauss philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus* (Münster 1902); T. ZIEGLER, *D. F. Strauss*, 2 vols. (Estrasburgo 1908-9); A. KOHUT, *D. F. Strauss als Denker und Erzieher* (Heidelberg 1908); A. LÉVY, *Strauss, sa vie et son oeuvre* (Paris 1910); F. A. LANGE, *Storia del materialismo* (trad. it., Milán 1932) II; K. BARTH, *D. F. Strauss als Theologe* (Zollikon ²1948); G. BRACKHAUS, *Kerygma und Mythos bei D. F. Strauss und Bultmann* (Hamburgo 1956); E. RAMBALDI, *Le origini della sinistra hegeliana* (Florencia 1966).

ción, con una conclusión sobre el significado dogmático de la vida de Jesús.

El mito es una idea metafísica expresada en forma de relato imaginario o fantástico y obra del espíritu contemplativo. Su valor no está en el «hecho» narrado, sino en la idea representada. Es diferente de la leyenda, que es la transfiguración o la invención, realizada por la tradición, de un hecho histórico, sin significado metafísico. Los mitos se encuentran en todas las religiones, ya que constituyen la parte más propia y esencial de la religión misma, que trae a la conciencia el mismo fondo de verdad absoluta de la filosofía, aunque en forma de imagen y no de concepto[6]. Un *mito evangélico* es una narración que se refiere mediata o inmediatamente a Jesús, y que se debe considerar no como expresión de un hecho, sino de una idea de sus partidarios primeros. Las dos fuentes de los mitos evangélicos son: *a)* la espera del Mesías abrigada por el pueblo hebreo antes de Jesús; *b)* la impresión producida por Jesús en virtud de su personalidad y de su actuación, que modificó la idea del Mesías.

Partiendo de estas premisas, Strauss lleva adelante el análisis filosófico e histórico de los textos, relegando al mito todo lo que supone no comprobado por el testimonio concordante de las fuentes y, en general, todo elemento sobrenatural que no está de acuerdo con su filosofía. Racionalistas y sobrenaturalistas, dice, han negado la presencia de mitos en los evangelios; sin embargo, esta presencia es incontestable. Ningún evangelio sería obra de un testigo ocular, ni siquiera de contemporáneos que pudieran garantizar el valor de los materiales empleados. Por lo demás, el relato mismo de los milagros está en contradicción con el concepto de Dios como ordenador de la naturaleza por medio de leyes universales, pues sobre el individuo obra siempre a través de la mediación de las leyes naturales. El resultado de ello es relegar a la esfera mítica lo que de Jesús no es reducible a la historia humana o la filosofía entendidas en sentido hegeliano. El Jesús de la tradición está compuesto de mitos que no fueron invención de los particulares, sino obra de una actividad poética, no intencional, de toda la comunidad cristiana originaria.

Esto no significa que estén dichos mitos desprovistos de toda verdad. El contenido de verdad de la religión y de la filosofía, según el sistema de Hegel, es idéntico, diferente sólo en la forma, que para la filosofía es el concepto y para la reli-

[6] *Das Leben Jesu* § 14: «Si la religión trae a la conciencia el mismo fondo de verdad absoluta de la filosofía, aunque en forma de imagen y de concepto, el mito puede faltar tan sólo por encima o por debajo del punto de vista de la religión, pero es necesario a su propia esencia».

gión es la representación sensible o sentimental. Y en los mitos religiosos la verdad está revestida de una forma representativa, de modo que aun no siendo históricos los sucesos narrados, es verdadero su sentido, como en las parábolas. Es lo que intenta demostrar Strauss en la *conclusión* de la obra. La verdad presente en los evangelios y en la religión cristiana es idéntica a la verdad expresada en la «filosofía especulativa»: la unidad de lo infinito y lo finito, de la naturaleza divina y la humana en su devenir [7]. La exigencia de que esta unidad se realice como una certeza sensible es lo que lleva al principio cristiano de la encarnación, del Dios-hombre. Pero esta encarnación, entendida como un hecho particular en la persona de un individuo histórico, es también un mito. Dicha unión divino-humana sólo puede realizarse en el espíritu de la entera humanidad [8]. Es sólo la humanidad esa «unión de entrambas naturalezas..., hija de una madre sensible y de un padre suprasensible, del Espíritu y la naturaleza». De esta unión, Jesús es meramente un símbolo, uno de aquellos *individuos cósmicos* en los cuales se realizaba, para Hegel, la idea sustancial de la historia. Con una singular prerrogativa: que en Cristo surgió por vez primera la conciencia de la unidad de lo divino y lo humano [9].

En el trabajo siguiente: *Escritos polémicos para la defensa de mi obra sobre la vida de Jesús (Streitschriften*, 1838), en que lanzó la distinción de las tres alas del hegelianismo, acusaba a sus contrarios de apoyarse sólo en la fe y de haber retrocedido al punto de vista de Schelling, y declaraba que su crítica había nacido de la filosofía hegeliana, pues no se seguía de la posición de Hegel que los evangelios dieran un relato histórico. No podía probarse *a priori* que la unión de la divina y humana naturaleza se realizara en Cristo sino por la historia, y Hegel mismo había dejado incierto que la Idea absoluta pudiera incorporarse en algún individuo histórico.

En otra obra suya: *La fe cristiana en su desarrollo y en la lucha con la ciencia moderna (Die christliche Glaubenslehre*, 2 vols., Stuttgart 1840-1841), contrapone el pensamiento cristiano y la ciencia moderna como teísmo y panteísmo. El pri-

[7] Ibid., § 147: «La verdadera y real existencia del espíritu no es Dios en sí, sino el Dios-hombre; no es ni la infinitud sola ni la sola naturaleza finita, sino el movimiento que va del uno al otro, movimiento que del lado divino es la revelación, y del lado humano, religión».

[8] Ibid., § 148: «La humanidad es la reunión de las dos naturalezas: el Dios hecho hombre, es decir, el espíritu infinito, que se ha alienado en la naturaleza finita, y la naturaleza finita, que vuelve hacia su infinitud».

[9] Ibid., § 149: «Jesús es aquel en el cual la conciencia de la unidad de lo divino y de lo humano surge enérgicamente por vez primera, y en este sentido es único e inigualable en la historia del mundo, lo cual no obsta para que la conciencia religiosa conquistada y promulgada por él por vez primera pueda recibir ulteriores purificaciones y ampliaciones que fueron el resultado del desarrollo progresivo del espíritu humano».

mero es el producto de la conciencia común, que aliena y proyecta a un «más allá» la propia necesidad de infinitud; el segundo es producto de la conciencia filosófica, que reconoce el infinito en sí, y a sí en el infinito, como unidad del mundo y del más allá. La historia del dogma cristiano es la crítica del mismo, ya que revela el progresivo triunfo del panteísmo sobre el teísmo y la resolución de éste en aquél. Reconoce con Hegel que Dios no es otra cosa que el pensamiento que se piensa en todos, o la humanidad como acto pensante; que los atributos divinos son las leyes de la naturaleza y que la oposición Dios-mundo se resuelve en la noción del infinito, manifestándose en los espíritus finitos.

En su obra última: *La antigua y la nueva fe (Der alte und der neue Glaube*, Leipzig 1872), la de mayor importancia filosófica, el viejo Strauss esboza una vez más la síntesis de su pensamiento, que revela el carácter naturalista de su panteísmo resuelto en materialismo ateo bajo la influencia, ya no del idealismo, sino del evolucionismo darwinista. La obra se divide en cuatro partes o cuestiones, respondiendo a cuatro preguntas que se hace. *La primera* es: ¿Somos aún cristianos? En ella, después de resumir los resultados de su crítica evangélica, tan poco científica y ya plenamente superada, y de recorrer los principales dogmas del catecismo luterano, ridiculizándolos con toda clase de invectivas, concluye abiertamente: «En fin, si queremos hablar como hombres leales y sinceros, debemos reconocerlo: no somos ya cristianos» [10]. Los que quieren seguir fieles a la antigua fe deben renunciar a la ciencia, que ya ha demostrado como imposible todo milagro y todo lo sobrenatural. «Históricamente hablando..., la resurrección de Jesús no es más que una farsa de teatro» (ibid., I n.24 p.92). «La eucaristía, con la idea de una muerte redentora, ha perdido su verdadera significación y no es más que un repugnante tropo oriental» (ibid., I n.28 p.107). Los pocos datos ciertos que pueden entresacarse del Jesús histórico, ni siquiera lo dibujan como un hombre ideal, sino como un visionario que incurrió en graves errores. La gran impresión que ejerció sobre los suyos no resultó de sus ideas racionales y morales—que no estuvieran ya enseñadas por Sócrates, estoicos y otros—, sino por sus ideas fantásticas, y sobre todo por sus promesas de un cielo futuro, que provocó la fe ciega en la resurrección de sus galileos. Y, en todo caso, «el Jesús de la historia, de la ciencia, es un problema, y no puede ser objeto de la fe, ni ideal para la vida», ni menos objeto de adoración (ibid., n.26 p.97).

[10] *La antigua y la nueva fe*, trad. esp. de Augusto Manzano (Madrid 1881) I § 29 p.108.

A la *segunda pregunta:* ¿Tenemos aún religión?, la respuesta es afirmativa. Para ello, Strauss se remite a la teoría de Schleiermacher: la religión es sentimiento de dependencia. Esto no implica que sea dependencia de un Dios supremo personal; hay religiosidad en el politeísmo o en la magia y fetichismo. Ya Schleiermacher dijo que las ideas de Dios y el mundo son distintas, pero no pueden subsistir una sin la otra. Porque «la exacta concepción del ser puede ser tomada como la unidad en la pluralidad, y, recíprocamente, la idea última no es más que la idea del universo». Ir más allá, representarse un autor del universo como persona abstracta, «es puro producto de nuestra imaginación» (ibid., II n.7 p.131-32). Ese Dios supremo personal «no es sino nuestra propia imagen» (ibid., n.12 p.149). En consecuencia, la nueva religión es sentimiento de dependencia del universo y de sus leyes. Por lo tanto, Strauss, después de haber negado crudamente un Dios personal, reclama valor de devoción religiosa para su sentimiento del universo panteísta [11].

En la *tercera pregunta:* ¿Cómo concebimos el universo?, presenta su concepción del universo según el evolucionismo materialista de Darwin, que describe extensamente y acepta como la última palabra de la ciencia de su tiempo. El universo es un conjunto orgánico, infinito y activo, poblado de seres y mundos en continua evolución y transformación de las especies, que se desarrolla sin límites a través de todos los espacios y de todos los tiempos. Las leyes por las que se rige no son las de la dialéctica de Hegel, sino las de la evolución darwinista. Sin embargo, no quiere renunciar del todo al idealismo, sino intentar la armonía entre materialismo e idealismo. Ambos se oponen a «su adversario común», el dualismo cristiano, «que divide al hombre en alma y cuerpo; su existencia, en tiempo y eternidad, y enfrenta el mundo, creado y finito, a un Dios creador infinito». Y aunque uno busque la explicación del universo por composición «de átomos y fuerzas atómicas», y el otro por la «de ideas y fuerzas ideales», las dos teorías concuerdan en «el monismo», que explica el conjunto de fenómenos por un solo principio, «representándose el mundo y la vida como una sola totalidad» (ibid., III n.22 p.205-206). Deben, pues, suavizar sus antagonismos y «volver sus armas contra el adversario común», que es la concepción teísta. En todo caso,

[11] Ibid., II § 12 (p.152): «Temerario e impío nos parece oponerse tan atrevidamente un individuo aislado a un universo de donde traen su origen él y la pequeña parcela de la inteligencia de que abusa. Vemos en esto una negación del sentimiento de dependencia que exigimos en todo hombre. Nosotros pedimos para nuestro universo la misma piedad que el devoto del antiguo sistema pedía para su Dios. Nuestro sentimiento por el universo obra, cuando está herido, de una manera enteramente religiosa».

la última palabra no la da la teoría evolucionista de Darwin, sino la filosofía. El universo es un todo infinito compuesto de infinita abundancia de vida, de fuerzas materiales y espirituales en incesantes transformaciones. Su misma perpetuidad exige sucesivas destrucciones y nuevas formas de vida, astros que se apagan y otros en que comienza a nacer y evolucionar la vida en nuevas formas y especies; es decir, la teoría de retornos cíclicos de vida y muerte en el universo. Su monismo está, pues, más bien en la línea del materialismo vitalista que del idealismo.

Respecto a la *cuarta pregunta*: ¿Cómo ordenamos nuestra vida?, Strauss expone su doctrina moral, utilitarista y altruista. El hombre debe obrar buscando su propia perfección para desenvolverse y desarrollarse según sus facultades. Pero este móvil individualista debe armonizarse con «la idea de la especie» o «el destino de la humanidad», que debe realizar en sí. Este ideal de la humanidad debe guiar todas sus acciones en lo individual y en lo social a través del principio de solidaridad [12]. Así, el hombre debe dominar la naturaleza encauzando y elevando la sensualidad sin destruirla, y en lo social debe servir a la idea de la especie realizando la solidaridad a través de la firme ordenación de la familia, del Estado y de las relaciones pacíficas de los pueblos. Las guerras son legítimas como *ultima ratio* de los pueblos, mientras no se encuentre una organización eficaz de la humanidad (ibid., IV § 8). En lo político, Strauss se declara a favor de la monarquía constitucional y del Estado conservador prusiano, combatiendo el sufragio universal, las revoluciones y los movimientos socialistas, porque el orden social se funda sobre la propiedad privada (ibid., IV § 10-15). Concluye con la exaltación del industrialismo y de la burguesía contra el cristianismo, que detesta el amor de las ganancias. Y entonando, en dos largos apéndices, un canto a la poesía y a la música alemanas. Ellas deben ser las educadoras del pueblo, no la Biblia. El panteísmo materialista, después de haber negado lo religioso y espiritual, termina con el lirismo.

En el prefacio de presentación, Strauss se queja amargamente de los numerosos escritos de oposición que han llovido contra sus obras, que le hicieron objeto de general repulsa y alejamiento. Declara que ha sostenido desde el principio la

[12] Ibid., IV § 4 (p.230): «Todo acto moral del hombre es una armonización del individuo con la idea que se forma de la especie. En primer lugar, realizar en sí mismo esta idea, tomar por guías... la noción y el destino de la humanidad: tal es el resumen de los deberes del hombre para consigo mismo. En segundo lugar, reconocer en todos los demás los caracteres de la especie, siempre semejante a sí misma, desenvolverlos: tal es el resumen de nuestros deberes para con nuestros semejantes».

misma postura (pues las atenuaciones que introdujo por compromiso en la *Vida de Jesús* volvió a suprimirlas en la edición última, o la 5.ª) y no se espanta del calificativo de «materialista», de acuerdo con la ciencia moderna. Los escritos de acre censura que relata provienen de la ortodoxia evangélica y católicos. De ellos vino, en efecto, la reacción violenta contra él, lo mismo que contra Bauer y Feuerbach. No faltaron las respuestas de hegelianos de derecha, pero no podían disimular el embarazo en que se hallaban cuando primero combatían la acusación de que del hegelianismo derivaba el panteísmo y ateísmo, y ahora lo veían nacer abierta y descaradamente.

Luis Andrés Feuerbach (1804-1872) representa la figura máxima de la izquierda hegeliana y el iniciador del llamado humanismo naturalista y ateo que abrió el camino al materialismo dialéctico de Marx.

Nació en Lanshut, Baviera, de familia dotada de altas cualidades intelectuales. Su padre, Anselm Feuerbach, fue un célebre jurista, de influencia neokantiana, iniciador del derecho universal comparado. Varios hermanos fueron eminentes en las artes y en las ciencias. Inició en Heidelberg el estudio de la teología, y pasó pronto al de la filosofía. En 1824 se trasladó a Berlín para seguir los cursos de Hegel, a cuyo pensamiento prestó una primera adhesión entusiasta. Formó parte del grupo de sus discípulos y colaboró con ellos en la primera revista de la escuela: «Berliner Jahrbücher». Pero en seguida se alineó en la fracción más radical, como aparece desde su primer escrito sobre la inmortalidad del alma, que inició las disputas, y en todos los siguientes, de los cuales las *Tesis* y la *Filosofía del porvenir* fueron publicadas en las revistas de A. Ruge, donde también colaboraba Marx.

En 1828 se habilitó en Erlangen con la tesis *De ratione una, universali, infinita*, y comenzó allí a enseñar como docente privado. Su carrera docente sólo duró cuatro años. Su carácter independiente, la dificultad que encontraba en la exposición oral y la hostilidad que despertaron sus ideas extremistas fueron la causa de que abandonara la enseñanza. Se retiró al campo, viviendo en Bruckberg del negocio de una fábrica que le vino de la dote de su mujer y dedicado a la reflexión y redacción de sus obras. Más tarde residió en Rechenberg, cerca de Nuremberg, donde murió.

Fue muy abundante la producción de Feuerbach en obras y escritos. Su primera publicación, anónima: *Pensamientos sobre la muerte e inmortalidad* (Nuremberg 1830), provocó la crisis. Siguieron las obras históricas: *Historia de la filosofía moderna desde Bacón de Verulamio hasta Spinoza* (Ansbach 1830), *Exposición y crítica de la filosofía de Leibniz* (1837), *Pierre Bayle* (1838), y las obras de la crítica antihegeliana: *Filosofía y cristianismo* (Mannheim 1839), *Crítica de la filosofía hegeliana* (en «Hallesche Jahrbücher», 1842).

Tesis provisionales para la reforma de la filosofía (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie:* Anekdota, de A. Ruge, 1842), *Principios de la filosofía del porvenir* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zurich 1843). Entre tanto publicaba su obra fundamental: *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841), seguida de *La esencia de la religión* (Leipzig 1845). Sus escritos últimos son: *Lecciones sobre filosofía de la religión* (fruto de conferencias dadas en Heidelberg 1848), *Theogonia* (Leipzig 1857), *fragmentos* póstumos, *cartas*, etc. [13]

Crítica filosófica antihegeliana.—El pensamiento de Feuerbach se desenvuelve en actitud polémica contra «la filosofía especulativa» o el seudoteologismo de la filosofía hegeliana, que intentaba fundar la verdad del ser en el Absoluto abstracto como principio metafísico y teológico. En su *Filosofía del porvenir* presentaba su nueva filosofía como una inversión total de la de Hegel. Al mismo tiempo consideraba su concepción como el desarrollo necesario del sistema de Hegel, que representa «el punto culminante de la filosofía especulativa sistemática». Para ello se requería poner a Hegel sobre sus pies, que hasta ahora había andado «de cabeza»; es decir, invertir el camino del Absoluto abstracto del idealismo, trasladándolo de lo ideal a lo real y concreto [14].

Ya desde los primeros escritos orienta Feuerbach su pensamiento en este sentido. En la tesis de habilitación antes citada sobre *La razón universal e infinita* sostenía que la razón no debe determinarse como un concepto general y abstracto, sino que existe sólo en el individuo, en el que coinciden lo general y lo particular, así como el ser y la existencia. Y en el escrito *Pensamientos sobre la muerte e inmortalidad* apuntaba su actitud radical, afirmando que la idea originaria de una inmortalidad personal y aun la de Dios deben tenerse por un producto

[13] L. FEUERBACH, *Obras completas*, primera edición preparada por el mismo Feuerbach, 10 vols. (Leipzig 1841-46); *Samtliche Werke*, por F. JODL y W. BOLIN, 10 vols. (Stuttgart 1903-11; reeditada, con 3 vols. más de escritos juveniles y cartas, en 1959ss). Es la edición a que se refiere el texto *Briefwechsel und Nachlass*, por K. GRÜN, 2 vols. (Leipzig 1874).

Bibliografía: W. BOLIN, *L. Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen* (Stuttgart 1891); F. JODL, *Ludwig Feuerbach* (Stuttgart 1904); A. LÉVY, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande* (Paris 1904); K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche* (trad. esp. 1959), S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbach Philosophie* (Berlín 1931); A. CORNU, *Moses Hess et la gauche hégelienne* (Paris 1934); L. ARVON, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré* (Paris 1957); L. SECCO, *L'etica nella filosofia di Feuerbach* (Padua 1936); W. SCHILLING, *Fuerbach und die Religion* (Munich 1957); H. A. WESER, *S. Freuds und L. Feuerbachs Religionskritik* (Postberg 1936); G. NÜDLING, *L. Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie* (Paderborn 1938; [2]1961); F. ENGELS, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (ed. H. HAJEK, Leipzig 1947); C. CESA, *Il giovane Feuerbach* (Bari 1963); ID., *L. Feuerbach nella più recente letteratura:* Giorn. crit. Fil. ital. (1961) 114-27; E. RAMBALDI, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach* (Florencia 1961); ID., *Le origini della sinistra hegeliana* (Florencia 1966); F. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach* (Lovaina 1947); W. B. CHAMBERLIN, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (Londres 1949).

[14] *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en *Werke*, edición original, II p.23ss.

del egoísmo; los individuos reconocen un Dios sólo para ver en él un espacio infinito en que amplificar sin trabas su individualidad limitada. Pero el hombre, aun admitiendo que la muerte real existe, debe sentir la necesidad de enderezar su vida hacia la realidad verdadera, que es lo esencial absoluto.

El pensamiento básico de sus restantes escritos filosóficos se desenvuelve con la denuncia del carácter mixtificatorio de la dialéctica hegeliana, que intentaba fundar la verdad del ser en el absoluto metafísico y teológico. El error de Hegel en su raíz gnoseológica está en haber relegado la intuición sensible a lo no-verdadero, de haber sacrificado «la conciencia sensible» a la dialéctica del concepto puro, en que el ser es dado como algo vacío e indeterminado, que deviene presa del no-ser. De aquí la depreciación hegeliana de lo finito, reducido a no-ser, a un «momento» ideal del Infinito, porque el ser verdadero es la Idea absoluta [15]. Para alcanzar la verdad del ser es preciso, por tanto, desandar el camino de Hegel, es decir, pasar del pensamiento abstracto a la realidad sensible, de la esencia a la existencia, de la representación y fantasía a la intuición inmediata sensible. Si, por lo tanto, el ser verdaderamente real y primera determinación del ser *(Wesen)* es la existencia concreta *(Dasein)* captada en la intuición sensible, entonces el espacio y tiempo, en cuanto son las formas en las que todo ser viviente existe, no son puras apariencias *(blosse Erscheinungsformen)*, sino condiciones esenciales del ser y del pensamiento. En consecuencia, «el ser en cuanto ser es finito», porque es siempre dado en los límites del tiempo y espacio concretos, y «donde no existen límites ni tiempo, no hay tampoco cualidad, energía, *spiritus*, fuego ni amor alguno» [16].

En contraste, pues, con Hegel y el racionalismo en general, Feuerbach proclama *el sensismo* o empirismo antropológico, que se mantiene a lo largo de su pensamiento. Es la intuición sensible *(sinnliche Anschauung)* la que nos da el ser o la esencia *(Wesen)* inmediatamente idéntica con la existencia. Por tanto, «lo real en su realidad» es lo que es objeto de los sentidos; verdad, realidad y sensibilidad coinciden, declara con frecuencia. Sólo un ser sensible *(ein sinnliches Wesen)* es un ser verdadero, real, y sólo mediante los sentidos, no con el pensamiento puro, nos es dado un objeto propiamente tal. Esta intuición sensible, principio de la determinación de los objetos, va en Feuerbach estrechamente ligada a las *pasiones*, que son el signo revelador de la existencia. Así, el amor es lla-

[15] *Crítica de la filosofía hegeliana*, en *Werke*, edición original, II p.181ss.

[16] *Tesis provisionales*, en *Werke* II p.234; cf. p.232; *Filosofía del porvenir* § 43-45, en *Werke* II p.315-6.

mado la verdadera prueba ontológica de la existencia de objetos fuera de nosotros, y otra prueba del ser no se da sino en el amor, en la sensación en general [17].

Así, pues, el punto de partida de la nueva filosofía es el ser real. Pero la fundamental realidad es la naturaleza, no la conciencia o el pensamiento, que son derivados y secundarios. De nuevo se ha de hacer aquí la inversión de la doctrina de Hegel, que quiso superar la oposición afirmada por Kant entre el pensamiento y el ser en ventaja del pensamiento, afirmando que el pensamiento es el sujeto, y el ser el predicado; con lo cual este ser que se da por el pensamiento sólo sería, a su vez, pensamiento o identidad de pensamiento-pensamiento. «Hegel ha pensado los objetos únicamente como predicados del pensamiento que se piensa únicamente a sí mismo». Y así deducía la naturaleza de la Idea lógica. Pero «el ser es el sujeto, y el pensamiento es el predicado», reclama Feuerbach. Hay que dar, pues, la vuelta al hombre de Hegel, haciéndole caminar de pie en el contexto de la naturaleza espacio-temporal. La existencia de la naturaleza solamente la conocemos por el sujeto consciente. Pero este sujeto, que se distingue de la naturaleza, conoce que no es el fondo de la misma. Al contrario, el hombre conoce la naturaleza al distinguirse de su fundamento o realidad sensible. «La naturaleza es así el fundamento del hombre» [18].

En este contexto naturalista se perfila ya una filosofía del hombre como ser finito que sustituye al ser infinito de Hegel. Feuerbach apunta a la nueva filosofía positiva derivada de la negativa especulativa, como negación de la negación, al modo como la antítesis nace de la tesis. Pero no es suya dicha orientación positivista, que ya se había difundido por el positivismo de la escuela francesa e inglesa de Comte y Stuart Mill.

La crítica del cristianismo y de la religión.—La obra de mayor resonancia de Feuerbach: *La esencia del cristianismo*, va dedicada a desarrollar la crítica radical, negativa, del cristianismo y de la religión. El objeto principal de la misma, se subraya, es el cristianismo, cuya disolución, en puro antropomorfismo, se trata de demostrar. Mas, como consecuencia, se envuelve también la crítica de toda la religión en general y de la «filosofía especulativa» o teológica. Ya comienza diciendo Feuerbach que en ella se encuentran condensados y hasta «agotados» todos los pensamientos elaborados y dispersos en las obras precedentes. El resultado es el mismo (y más demo-

[17] *Tesis provisionales*: ibid., II p.235; *Filosofía del porvenir* § 32-34; ibid., II p.296-8.
[18] *Tesis provisionales*: ibid., II p.239-40.

ledor) que en la crítica de Strauss y B. Bauer. Pero él ha prescindido de la crítica histórica de los textos que ellos hicieron, y se ha centrado en el aspecto teórico, basándose en la filosofía como «instrumento» [19]. Sin embargo, hace gran alarde de erudición patrística, de la teología luterana y hasta de algún texto de Santo Tomás.

El objetivo perseguido se expresa abiertamente desde el prólogo: se trata de la *inversión* total del cristianismo (similar a la inversión intentada de la especulación hegeliana), de *reducir la teología a la antropología*, mostrando que todos los predicados atribuidos a Dios se refieren al hombre, que por la religión han sido traspuestos a un ser abstracto, imaginario. La obra se divide en dos partes: I. *La esencia auténtica, es decir, antropológica, de la religión.* II. *La esencia inauténtica, es decir, teológica, de la religión.* «En la primera parte, yo muestro que el *verdadero sentido* de la teología es antropología, que no hay diferencia entre los predicados del ser divino y los predicados del ser humano..., y, por tanto, que tampoco hay diferencia entre el sujeto o ser de Dios y el sujeto o ser del hombre, que ellos son *idénticos;* en la segunda parte, yo muestro que la diferencia que se hace, o más bien que se pretende hacer, entre los predicados teológicos y los predicados antropológicos, se reduce a *nada* y *absurdo*». «Dios es el hombre, el hombre es Dios; no soy yo, es la religión misma, la que desaprueba y reniega de *ese* Dios que *no es* hombre, sino solamente un ser de pensamiento» [20]. Feuerbach se siente convencido de su prueba, y repite de continuo su *slogan* de la identificación de la teología con la antropología, de la esencia de Dios con la esencia del hombre.

El punto de partida y principio de la demostración se centra en la concepción singular que propone Feuerbach del hombre y de la religión. La religión se basa en la diferencia esencial del hombre y del animal, pues los animales no tienen religión. Mas lo esencial del hombre es la conciencia. Se trata de la conciencia en sentido estricto, que es la «conciencia del género» o de la humanidad. Esta esencia de la humanidad se constituye «por la razón, la voluntad, el corazón», facultades su-

[19] *La esencia del cristianismo*. Prólogo de la primera edición. Trad. franc. de J.-P. Osier y J.-P. Grossein (París 1968) p.89; prólogo a la 2.ª ed. (1843): ibid., p.111. Hacemos uso de esta versión francesa, moderna y bien cuidada, añadiendo la cita de sus páginas. Hay traducción española antigua.

[20] *La esencia del cristianismo*. Prólogo a la 2.ª edición, p.104-105; ibid., p.107: «Para reprochar legítimamente a mi libro ver solamente un no-sentido, nada e ilusión pura en la religión, debería tenerse al hombre y la antropología, a que yo reduzco la religión y que yo designo como *su objeto* y *contenido verdaderos*, también por *no-sentido, nada* e *ilusión pura*. Mas lejos de dar, rebajando la teología al estado de antropología, una significación nula o subalterna a la antropología, yo la elevo más bien al estado de teología, lo mismo que el cristianismo transformaba el hombre en Dios, rebajando Dios al estado de hombre».

premas de pensar, de obrar libre y de amar, que tienen una amplitud infinita por la infinitud de los objetos a que se dirigen (Introd., 1.º p.118-19). «Si tú piensas el infinito, tú piensas y afirmas la infinitud de la facultad de pensar. Si tú sientes el infinito, tú sientes y afirmas la infinitud del poder del sentimiento. El objeto de la razón es la razón objeto de sí misma; el objeto del sentimiento es el sentimiento objeto de sí mismo» (ibid., p.125). La conciencia, pues, en sentido propio, es siempre la conciencia de lo infinito, la conciencia que el hombre tiene de la infinitud de su naturaleza como esencia del género.

Mas el ser del hombre es no sólo fundamento, sino *objeto* de la religión. «Con respecto a los objetos sensibles, la conciencia del objeto es separable de la conciencia de sí; pero, en el caso del objeto religioso, la conciencia coincide inmediatamente con la conciencia de sí. El objeto sensible existe *exteriormente* al hombre; el objeto religioso, *en él*, objeto interior, objeto íntimo». Y siendo el objeto del hombre su propia esencia, de ahí que «la conciencia de Dios es la conciencia de sí del hombre» (Introd., 2.º p.129). Se trata de la *primera* e *infantil* conciencia humana, la religiosa, que precede a la conciencia filosófica tanto en el individuo como en la historia de la humanidad [21]. La consecuencia marca la tesis fundamental de Feuerbach: «La religión, al menos la cristiana, es la relación del hombre a sí mismo, o, más exactamente, a su esencia, pero considerada como otro ser. El ser divino no es más que la esencia humana, o mejor, *la esencia del hombre* separado de los límites del hombre individual; es decir, real, corporal, objetivado o contemplado y honrado como *un otro distinto de él;* todas las determinaciones del ser divino son determinaciones de la esencia humana» (ibid., p.131).

Feuerbach refleja aún en esta teoría los supuestos hegelianos: la unión de lo infinito y lo finito en la conciencia del hombre. Por eso puede decir que la conciencia religiosa, que es conciencia de lo infinito, es a la vez conciencia en el hombre de su esencia como infinita. «La religión es la conciencia del infinito; por eso es, y no puede ser otra cosa que la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no ya finita y limitada, sino *infinita*» (Introd., 1.º p.118). Lo divino e infinito es atribuido a la esencia del hombre en general, al «género» o

[21] Ibid., Introd. § 2.º (p.130): «La religión es la *primera conciencia de sí* del hombre, pero *indirecta*. En todas partes, la religión precede a la filosofía, tanto en la historia de la humanidad como en la historia del individuo. La religión es la esencia infantil de la humanidad.. Es por lo que el progreso histórico de las religiones consiste en esto: lo que en la religión más antigua valía como objetivo, sea reconocido como subjetivo, es decir, lo que era contemplado y adorado como *Dios*, sea al presente reconocido como *humano*».

especie humana *(Gattung)* como algo distinto del hombre individual, es decir, al universal [22]. La divinización e infinitud más bien es de la humanidad. Este trasfondo hegeliano va curiosamente mezclado con el sensismo empirista de la nueva filosofía: el hombre existente es siempre el ser sensible de carne y hueso, cuya esencia inmortal es negada. En varios lugares reitera la profesión de su nueva filosofía empirista y aun materialista, contraria a la hegeliana [23].

Los otros aspectos de la filosofía religiosa de Feuerbach fácilmente derivan de esa tesis fundamental. En particular, el principio de *alienación*: la objetivación y proyección de su esencia a un Dios trascendente imaginario implica la *escisión* o alienación del hombre de sí producida por la religión. «La religión es la escisión del hombre de sí mismo. Pone frente a sí a Dios como ser opuesto a él... En la religión, el hombre objetiva su propia esencia. Hay que demostrar, pues, que esta oposición, esta división del hombre y de Dios, sobre la cual se eleva la religión, es una escisión del hombre de su propia esencia (p.1.ª n.1 p.153). La teología, repite en las *Tesis*, divide al hombre y lo aliena *(entäussert)* de sí, pues el ser infinito no es otro que el ser finito abstracto [24]. El hombre se desposee de sí mismo, se despoja de sus cualidades y atributos para enriquecer a Dios. «El hombre debe empobrecerse para enriquecer a Dios; para que Dios sea todo, el hombre debe no ser nada. *El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo*» (Introd., 2.º p.143-44; I n.5 p.199).

El análisis de Feuerbach se extiende luego, en la primera parte, por los principales misterios del cristianismo para demostrar dicha reducción de la teología a la antropología, es decir, que todos los atributos que la dogmática cristiana proyecta en el Dios imaginario son cualidades del hombre. Y además para probar que «la antropología es el misterio de la teología» (Pról. a la primera edición, p.93); es decir, que los misterios cristianos encierran, en su verdadero y antropológico sentido, un misterio en el hombre, un profundo significado de su existencia.

Así, el entendimiento, como unidad, infinitud y necesidad

[22] *La esencia del cristianismo* (Apéndice 1.º p.437): «En el ser infinito, objeto de la religión, lo que es objeto para el hombre es solamente su propia esencia infinita». Ibid. (p.438): «El ser infinito no es otra cosa que la infinitud del hombre personificada. Dios no es más que la deidad o la divinidad del hombre personificada, representada como un ser». Este largo *Apéndice*, titulado «Explicaciones, observaciones, citaciones justificativas», contiene complementos muy notables.

[23] Ibid., Prólogo a la 2.ª edición (p.102): «En el dominio de la filosofía teórica propiamente dicha, al contrario de la filosofía de Hegel, en que es la inversa lo que tiene lugar, solos el *realismo* y el *materialismo*, en el sentido en que indiqué, son válidos a mis ojos».

[24] *Tesis provisionales* II p.226.

del ser, es el primer atributo, «la esencia originaria» de Dios, porque es en realidad el primer ser del hombre. El misterio de la encarnación, o el devenir de Dios-hombre, es interpretado como el hombre que deviene Dios o la elevación del hombre en Dios, la figura humana de Dios, que en realidad es el hombre. Significa además el otro aspecto de que Dios es amor, es decir, que el amor es lo más divino en el hombre. «Sólo el amor es el corazón del hombre... Si Dios ama al hombre, entonces el hombre es el corazón de Dios, el bien del hombre, su quehacer más íntimo... El contenido del ser divino, ¿no es el ser del hombre, si Dios es amor, siendo el hombre el corazón de este amor? Fundamento y centro de la religión, ¿no es el amor de Dios para el hombre el amor del hombre para sí mismo, objetivado, intuicionado como la verdad suprema, como ser supremo del hombre?» (ibid., I n.3 p.181). «El amor de Dios para mí no es más que mi amor de mí mismo divinizado» (ibid., n.9 p.236). De igual suerte, la pasión del Dios hecho hombre significa que «el amor se confirma por el sufrimiento», que «sufrir por los otros es divino». El misterio del Dios padeciendo es la expresión de que «la sensibilidad pertenece al ser divino», y, por tanto, «la historia de los sufrimientos de la humanidad» (ibid., I n.4 p.183ss). Por otra parte, el misterio de Cristo representa el sentimiento en el hombre de la divinidad de su esencia. «La humanidad de Dios es su personalidad; Dios es un ser personal quiere decir Dios es un ser humano, Dios es hombre. La personalidad es un pensamiento que no tiene verdad sino en cuanto hombre real» (ibid., I n.14 p.283). Sólo Cristo es el Dios personal. El concepto de la divinidad se transforma en Cristo y para el cristianismo en concepto de la humanidad.

La Trinidad cristiana significa que la vida en comunidad es esencial al hombre, como una necesidad del corazón humano, porque no puede haber amor sino entre dos. «Sola la vida en comunidad es la verdadera vida divina que satisface por sí misma; esta verdad natural e innata al hombre es el secreto del misterio sobrenatural de la Trinidad». La religión satisface a esta necesidad de dualidad en el amor poniendo una segunda persona en la unidad de la esencia divina. «Dios el padre es el yo; Dios el hijo, el tú» (ibid., I n.5 p.193). «Para completar la familia divina y el lazo de amor entre padre e hijo, una tercera persona, y ésta *femenina*, fue acogida en el cielo, porque la personalidad del Espíritu Santo es una personificación demasiado vaga y precaria... para poder ser la tercera persona complementaria» (ibid., p.196). María habría sido,

pues, introducida, como la madre de Dios, ligada al pensamiento del hijo de Dios, porque «el amor pertenece en sí y para sí al sexo y al ser femeninos. La fe en el amor de Dios es la fe en el *ser femenino* en cuanto *divino*» [25]. Feuerbach repite con frecuencia esta concepción sensista y materialista del amor, ligado a la corporeidad, a las relaciones sexuales y de la familia, como raíz primaria de todo amor y vida social.

La obra se prolonga difusamente en la interpretación antropológica de otros dogmas cristianos cuyo sentido verdadero responde a alguna dimensión de la esencia y el vivir humanos. Particularmente ambiguas son sus explicaciones de la creación *ex nihilo*, en que parece afirmar, bajo la inspiración idealista, que la naturaleza es mera sombra o nada. «Lo que no es una persona es muerte, es nada; sólo un ser personal es vida y verdad; mas la naturaleza es impersonal, y, por tanto, una cosa que es nada. La verdad de la personalidad no se apoya más que en la no—verdad de la naturaleza» [26]. Sin embargo, todo parece reducirse a subrayar la distinción del hombre y de la naturaleza y su soberana independencia respecto de ella [27]. Por fin, la fe en la inmortalidad y la vida futura se reduce a la fe en la vida terrenal tal como debería existir; no se refiere a una vida desconocida y diferente, sino sólo a la verdad de la vida humana, a «la realización de un estado que corresponde al sentimiento, y en el cual el hombre esté en *armonía consigo mismo*» (ibid., I p.321).

La segunda parte de la obra representa una contraprueba de esta interpretación reductora del dogma y todo lo sobrenatural a pura antropología. De nuevo recorre Feuerbach los más salientes dogmas cristianos para demostrar que la explicación literal, trascendente y sobrenaturalista que da la teología de ellos está llena de «contradicciones» y «sofismas», pues no hace sino trasponer y transformar «los verdaderos misterios de la vida y del pensamiento en favor de *misterios ilusorios* del ser absoluto» (ibid., II n.1 p.334) y de la personalidad de Dios, que son meras objetivaciones de la personalidad humana.

[25] *La esencia del cristianismo:* ibid., I n.5 p.198. En el Apéndice (n.9 p.457) resume así esta interpretación de la doctrina trinitaria: «El misterio de la Trinidad es el misterio de la vida social, comunitaria; el misterio del yo y el tú».

[26] Ibid., I n.8 p.227. Cf. Apénd. 10 (p.463): «La creación *ex nihilo* expresa el carácter no-divino y no-esencial del mundo, es decir, su nulidad. La nada a partir de la cual el mundo fue creado en su propia nada».

[27] Ibid., I n.9 (p.238-40): «El hombre se distingue de la naturaleza. Esta distinción que es suya es su Dios; la distinción de Dios y de la naturaleza no es otra que la distinción del hombre y de la naturaleza. Demostrando que vuestro Dios está por encima y fuera de la naturaleza, no creéis ni demostráis sino que vuestro yo está por encima y fuera de la naturaleza... El núcleo de la creación no es más que la autoconfirmación de la esencia humana, distinguida de la naturaleza... El hombre se pone y se capta como un ser distinto del mundo al poner el mundo como un ser diferente. ¿Qué es Dios sino vuestro propio ser subjetivo en el momento en que el mundo procede al exterior de él?»

A comenzar por la «contradicción sobre la esencia de Dios», pues «el principio supremo, el punto central de la *sofística* cristiana, es el concepto de Dios» (ibid., II n.4 p.363).

No podemos seguirle ya en estos análisis, donde se acumulan las invectivas lanzadas contra la dogmática cristiana, más crudas aún que las de Strauss. El discurso se hace ya, como anunciaba en el prólogo, polémico y apasionado. Los teólogos y filósofos especulativos son duramente increpados, y su lenguaje equiparado al de «la burra de Balaam» (II n.3 p.354). Su repulsa de la revelación cristiana es total, así como de «las aberraciones de la religión, de la teología y de la especulación»; por ello termina proclamando «la disociación histórica del cristianismo» y su «desaparición de la vida de la humanidad» [28].

Humanismo naturalista y ateo.—En la obra complementaria *La esencia de la religión* (1845) se manifiesta una orientación más naturalista de la filosofía de Feuerbach. La extrapolación fantástica que el hombre realiza en la religión, según la cual en el lugar de «hombre» se coloca siempre «Dios», y, en vez de «humano», se escribe «divino», se dirige y se extiende ahora a la naturaleza en general. Porque el ser se manifiesta inmediatamente en las dos formas que corresponden al hombre y a la naturaleza. La esencia divina, que se revela en la naturaleza, es la misma naturaleza, dotada de propiedades y efectos divinos. Y ello ha sido el fundamento de la creencia en la divinidad con que la superstición humana ha dotado a los espíritus y fuerzas naturales, a los demonios y al diablo.

Por ello, «el sentimiento de dependencia», que con Schleiermacher se admite como esencia de la religión es entendido como dependencia del hombre respecto de la naturaleza. «El sentimiento de dependencia de los hombres es el fundamento de la religión; el objeto de este sentimiento de dependencia, aquello de que el hombre depende y se siente dependiente, no es otra cosa que la naturaleza. La naturaleza es el primero y originario objeto de la religión, como lo demuestra la historia de todos los pueblos y de todas las religiones» [29]. De ahí que el acto más esencial de la religión natural, el *sacrificio*, surge del sentimiento de dependencia de la naturaleza en conexión

[28] *Esencia del cristianismo*, Pról. a la 2.ª ed., fin. (p.113): «Yo reenvío, para completar las numerosas afirmaciones aparentemente no motivadas de este libro, a mis obras anteriores..., en que he expuesto en netos trazos *la disolución histórica del cristianismo*, y en que he mostrado que el cristianismo ha desaparecido desde hace largo tiempo no sólo de la razón, sino también de la vida de la humanidad, que ya no es más que una *idea fija* que se encuentra en contradicción más abierta con ...» (los progresos industriales).

[29] *La esencia de la religión* n.2, en *Werke* VII p.434. Cf. n.8-10 p.438ss.

con la representación de la misma como esencia personal a su arbitrio operante [30].

Mas la dependencia de la naturaleza se siente sobre todo en la necesidad, que es la expresión del no—ser, del hombre sin la naturaleza, y la satisfacción de la necesidad es el sentimiento opuesto de independencia de la naturaleza y dominio sobre ella. De la necesidad y de la dificultad para satisfacerla nace la religión, la cual tiene por supuesto la oposición entre el querer y el poder, entre el deseo y la satisfacción. En el querer y desear, el hombre es ilimitado; pero en el poder y en la satisfacción es limitado y dependiente. Por eso ha imaginado a Dios como principio fantástico de la realización de todas las voluntades y deseos humanos. De ahí el principio: «Como es tu corazón, así es tu Dios». Tales como son los deseos de los hombres, así son sus divinidades. Los griegos tenían divinidades limitadas, porque sus deseos eran limitados. Los deseos de los cristianos no tienen límites; quieren la satisfacción de todo deseo, la eliminación de toda necesidad. Por eso, la divinidad cristiana es infinita y omnipotente (ibid., n.53).

En todo caso, y a través de la dependencia de la naturaleza, para todas las religiones es cierto el principio de que «la divinización de los hombres es el objetivo último de la religión» [31]. Que, por tanto, no es Dios el que ha creado al hombre, sino el hombre ha creado a Dios con la propia fantasía como poder imaginado de satisfacción de sus deseos. Las *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1848-49) vuelven a exponer y refundir las dos obras precedentes, sin contener nada nuevo. Pero en la obra posterior, *Teogonía* (1857), se insiste de nuevo en el deseo como creador de la divinidad, pues es el que produce las relaciones mutuas entre el sentimiento y los otros aspectos de la vida de la conciencia. En sí, el sentimiento nada puede producir, y, no obstante, el deseo crearía la idea de Dios «de sí mismo y de sí solo» por la potencia de sublimación o de obrar sobre el poder superior de idealización.

Es, pues, indudable el intento general de Feuerbach de construir una filosofía que suplantase a la religión y a toda la teología, así como a la especulación abstracta del panteísmo hegeliano. Su nueva filosofía es pura y simplemente una *antropología*, una filosofía del hombre, al cual reduce todo lo divino. En la *Filosofía del porvenir* proclamaba que el hombre —comprendida la naturaleza, base del hombre—es el único objeto de la filosofía que, por consiguiente, la antropología

[30] Ibid., n.28 p.460.
[31] Ibid., n.29 p.461; *Tesis provisionales*, en *Werke* II p.227.

—incluida en ella la fisiología—es la ciencia universal. Por ello se califica su pensamiento de un humanismo; un humanismo naturalístico, basado en el realismo empirista.

Pero también es un *humanismo ateo* y *materialista*. Su actitud frente a la religión ha sido calificada de más radical y negativa que la de Voltaire. El mismo calificó el resultado de su crítica del cristianismo como obra negativa, irreligiosa y atea. Y, no obstante, se declara religioso y se excusa de ateísmo, puesto que ha divinizado al hombre [32]. El verdadero ateo es aquel para quien las cualidades o predicados del ser divino no son nada, no quien niega el sujeto como diferente de ellas. Y él ha afirmado estas cualidades divinas en el hombre. Ateo sería, pues, según él, quien negara al hombre como divino. Su religión es, como la de Comte, la religión de la humanidad.

En el aspecto político ha trasladado también Feuerbach esta divinización del hombre al Estado. En este punto sigue aún en la línea hegeliana. El Estado representa la unidad viviente de los hombres y la expresión objetiva de la conciencia de esta unidad, que desarrolla y reúne sus múltiples potencialidades en un solo poder. «El Estado es la esencia de todas las realidades, el Estado es la providencia del hombre... El verdadero Estado es el hombre completo, ilimitado, infinito, divino..., el Hombre absoluto». De ahí se sigue que «la política debe llegar a ser nuestra religión» [33], si bien, paradójicamente, el ateísmo es condición de esta religión. Feuerbach piensa, como figura del Estado, en la república. Y como la Reforma, observa, ha destruido el catolicismo *religioso*, poniendo en su lugar un catolicismo político, es decir, un monarca en lugar del papa, solamente con la disolución de la religión protestante puede desarrollarse la república democrática como unidad viviente de los hombres y expresión concreta de la esencia humana.

Parejamente, el *fondo materialista* de su pensamiento lo ha expresado en otros escritos al desarrollar una *antropología* en la que el espíritu y la carne, el cuerpo y el alma, están inseparablemente unidos y todo el hombre está supeditado al proceso

[32] *Esencia del cristianismo*. Pról. a la 2.ª ed. (p.104): «Yo no he hecho sino delatar el secreto de la religión cristiana, desgarrar el *tejido de mentiras y engaños, lleno de contradicciones*, de la teología . Si, pues, mi libro es negativo, irreligioso, *ateo*, reflexiónese que el ateísmo (en el sentido al menos que este libro lo entiende) es el secreto de la religión misma; que la religión... es su verdadera esencia, no cree en otra cosa más que en la verdad y en la divinidad del ser humano».

Reiteradamente, Feuerbach ha puesto de relieve, en su crítica, la diferencia entre el protestantismo y catolicismo. El protestantismo es la humanización en la esfera práctica, en cuanto que la vida práctica se interesa sólo en el Dios que es hombre, en Cristo; no es ya una teología, como es el catolicismo, pues no se interesa en Dios en sí, sino esencialmente una cristología sólo, es decir, una antropología religiosa (*Esencia del cristianismo*, Apénd. n.25 p.523; cf. p.511. 515; *Filosofía del porvenir* n.2-3, en *Werke* II p.246).

[33] *Tesis provisionales*, en *Werke* II p.219-222. Cf. p.244.

material o fisiológico. Célebre es la fórmula suya, expresada en una recensión entusiasta a la *Teoría de los alimentos*, de Moleschott: «El hombre es lo que come» [34], repetida en el opúsculo posterior: *El misterio del sacrificio, o el hombre es lo que come* (1862). Sin embargo, en la obra *Espiritualismo y materialismo* (1866) se defendió de haber caído en el materialismo puro, reduciendo todo el espíritu a la materia. Su filosofía es la del *hombre* en su integridad, mezcla de lo espiritual y sensible, de pensamiento y de carne. Y como ha reducido la esencia del hombre a la sociedad, la suya es «la filosofía del hombre social, comunista» [35].

Feuerbach ha quedado a medio camino del materialismo, pues el pensamiento idealista del Absoluto pesa aún mucho sobre él. Su importancia histórica va ligada al influjo decisivo que su obra ha tenido en la formación del materialismo dialéctico de Marx. Este, que ha criticado severamente a su antiguo compañero, reconoció, no obstante, los méritos de Feuerbach en haber abierto con su crítica el camino al humanismo dialéctico [36].

Pero ya con Marx la izquierda hegeliana ha realizado una transformación total del hegelianismo. Su estudio debe ir aparte.

El anarquismo

Una última derivación nace de la izquierda hegeliana, que lleva la extrema oposición y crítica del universalismo de Hegel al individualismo anarquista.

Max Stirner (1806-1856) es este primer profeta del anarquismo. Su verdadero nombre es Juan Gaspar Schmidt, pero es conocido por ese seudónimo que adoptó. Nació en Bayreuth y estudió filosofía en Berlín, donde fue oyente de Hegel. Allí frecuentó con otros «jóvenes hegelianos» el grupo de los *Freien* (libertarios), que figura como título de una sección de su obra. En los años de la

[34] «La teoría de los alimentos tiene una gran importancia para la ética y para la política. Los alimentos se transforman en sangre; la sangre, en corazón y cerebro, en pensamientos y sentimientos. La alimentación humana es la base de la cultura y de la opinión humana. Si queréis reformar al pueblo, dadle, en lugar de declamación contra el pecado, mejores alimentos. *El hombre es lo que come*». Publicado en *Obras póstumas*, ed. K. Grün, II (Leipzig 1874) p.90.

[35] *Espiritualismo y materialismo*, en *Werke* p.162-64. La doctrina moral, también de signo materialista, la expuso en la obra póstuma *Eudemonismo*. La voluntad no es libre, pues se identifica con el impulso total del hombre a la felicidad. Pero la felicidad no es meramente individual, pues el hombre abraza el *yo* y el *tú*; el principio moral debe ser, pues, la felicidad de todos. La naturaleza ha resuelto el paso de la inclinación egoísta a la felicidad en el reconocimiento de los deberes con otro por las relaciones de los dos sexos. La base, pues, de la moral la forman las *relaciones sexuales*, que colocan, en lugar de la tendencia aislada a la felicidad, una tendencia doble o múltiple (*Eudemonismo*, en *Obras póstumas*, ed. Grün, I).

[36] «Con Feuerbach ha tenido comienzo la crítica positiva, humanística y naturalística. Cuanto más silenciosa, tanto más profunda, segura, vasta y duradera es la eficacia de los escritos de Feuerbach, los únicos, después de la *Fenomenología* y la *Lógica*, de Hegel, en que se halla contenida una efectiva revolución filosófica» (K. Marx, *Kritik der Nationalokonomie, mit einem Schlusskapitel über Hegelschen Dialektik* [1844], en *Gesamtausgabe* I 3 p.34).

publicación de la obra principal de Strauss (1835) y de Feuerbach (1841) se interesó por el problema religioso, concluyendo en una absoluta negación de Dios. Se sabe, por otra parte, poco de su vida. Sólo enseñó en un pensionado femenino de Berlín (1939-44), retirándose después a la vida privada. Los últimos años de su vida los pasó en la miseria.

Su obra *El único y su propiedad (Der einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1845) constituye su única producción notable, que le dio gran celebridad y ha sido traducida a todas las lenguas. Escrito con gran desenfado, en tono polémico y asistemático, M. Stirner ataca despiadadamente no sólo la religión, sino a los «jóvenes hegelianos», moviéndose en el clima de discusiones de la época, y enlazándose, sin embargo, con Hegel a través de la izquierda hegeliana, de la que es el representante más radical. Escribió también *Historia de la reacción* (2 vols., Berlín 1852) y otros ensayos menores [37].

Individualismo anarquista.—Es el pensamiento filosófico contenido en *El único y su propiedad*. La obra se divide en dos partes antagónicas: I. *El hombre*. II. *Yo*. En la primera, Stirner parte de un doble lema: la frase de Feuerbach: «El hombre es para el hombre el ser supremo», y la de Bruno Bauer: «El hombre acaba de ser descubierto» [38]. Pero invita a los lectores a examinar con cuidado este ser supremo y este descubrimiento. En efecto, conviene con Feuerbach en que la idea del ser supremo es una creación de la mente humana. Dios es de la misma esencia del hombre sublimada, objetivada. A ese «fantasma misterioso que llamamos ser supremo», «la religión lo llama Dios, y hace de él un ser objetivo; pero no es en realidad más que el propio ser del hombre..., porque desde ahora, para el hombre, no es ya Dios, sino el hombre el que encarna la divinidad» (I p.35-43).

Pero el humanismo de Feuerbach y de «los modernos» no ha hecho más que «metamorfosear» el fantasma del ser supremo, trasladando sus atributos divinos al hombre en general. Es el sentido del lema antes citado: *Homo homini Deus est*. Feuerbach ha divinizado la esencia del hombre y sus predicados; lo divino ahora es el amor, la moralidad. «Es simplemente que el ser supremo ha cambiado, y que el hombre ha tomado el puesto de Dios» (I p.65). Con esta elevación del hombre absoluto, de una abstracción de la Humanidad o de la especie al rango de ser supremo, el hombre indi-

[37] Fueron recopilados después de su muerte por J. H. MACKAY, *Kleinere Schriften* (Berlín 1898). Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Der heilige Max* (1846; publicado en 1903-4); R. SCHELLWIEN, *M. Stirner und F. Nietzsche* (Leipzig 1892); J. H. MACKAY, *M. Stirner, sein Leben und sein Werk* (Berlín 1897); V. BASCH, *L'individualisme anarchiste: M. Stirner* (París 1904); E. ZOCCOLI, *L'anarchia* (Torino 1907); G. CALOGERO, *M. Stirner et les problèmes de la vie* (Milán 1900); K. A. MAUTZ, *Die Philosophie M. Stirners in Gegensatz zum Hegelschen Idealismus* (Berlín 1936); H. ARVON, *Aux sources de l'existentialisme: M. Stirner* (París 1954); ID., *L'anarchisme* (París 1954); A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo* (París 1954); G. MOTRA, *Genesi e dissoluzione dell'ateismo postulatorio*, en *Riscoperta del sacro* (Bolonia 1964); C. A. EMGE, *M. Stirner. Eine geistig nicht bewältigte Tendenz* (Maguncia 1964); K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche* c.6 (Nápoles 1966).

[38] *El único y su propiedad*. Trad. del alemán (Madrid, «La España Moderna», sin fecha y sin nombre del traductor) p.5. Seguimos en adelante esta antigua traducción, citando sus páginas. Hay otra edición moderna (Buenos Aires, Ed. Claridad).

vidual sigue de nuevo esclavizado, alienado; sólo se ha realizado un cambio de amo, y con ello de religión. «El hombre convertido en ser supremo será objeto de la misma veneración que el Dios, ser supremo de la religión *strictiori sensu*... Se ha trasladado sobre el hombre todo lo que se ha quitado a Dios...; el ser supremo no ha sufrido, en suma, más que una metamorfosis, y el temor del hombre no es más que un aspecto diferente del temor de Dios. Nuestros ateos son gentes piadosas» [39].

La divinización del hombre ya había sido llevada a cabo por Hegel con su interpretación del espíritu como la idea de la humanidad que realiza en sí el género humano. «El espíritu no ha cesado aún de ser divino, santo y sagrado» (I p.112). «El Espíritu Santo se ha convertido en la 'idea absoluta', la cual, a su vez, dividiéndose y subdividiéndose, ha dado nacimiento a las diversas ideas de filantropía, de buen sentido, de virtud cívica, etc.» (p.113). Stirner traslada, por tanto, su crítica a todos los demás sistemas que sustituyen al hombre real por otros ideales abstractos, a cuyo dominio someten los individuos. Viene ante todo «el liberalismo político» de los libertarios y liberales burgueses. Para ellos, «el verdadero hombre es la nación...; servir al Estado, o la nación fue el ideal supremo... El Estado vino a ser así la verdadera persona ante la cual se borra la personalidad del individuo... Ante el Estado-Dios, todo egoísmo desaparece, todos se hallaban iguales», gozando de los mismos derechos de gentes libres (I p.118-119). Pero, en rigor, la libertad individual es la que perece. Los hombres son condenados a someterse a la ley, a la obediencia del Estado, al poder de los burgueses.

Otro tanto ocurre con «el liberalismo social», dentro del cual Stirner combate el socialismo y el comunismo nacientes. De nuevo es sacrificado el individuo, el hombre real, en aras de otra divinidad abstracta o ser supremo, que es la sociedad masificada y colectivista. «El socialismo concluye que ninguno debe poseer, lo mismo que el liberalismo político concluía que ninguno debe mandar. Si para el uno sólo el Estado mandaba, para el otro sólo la sociedad posee» (I p.141). «Ante el propietario supremo, venimos todos a ser indigentes iguales..., y la sociedad comunista se resume en lo que se puede llamar 'indigencia' general... Tal es el segundo robo hecho a la 'personalidad' en provecho de la 'humanidad'. No se deja al individuo ni el derecho de mandar ni el derecho de poseer: el Estado toma el uno, la sociedad toma el otro» [40].

Finalmente, la misma crítica se dirige al «liberalismo humanitario», bajo cuya denominación Stirner combate teorías recientes de Bruno Bauer, que acababa de descubrir al hombre. Este y otros humanitarios pretendían que ni el Estado liberal ni la sociedad co-

[39] *El único y su propiedad* II p.225. Cf. I (p.42): «Ya sea vuestro ser supremo el Dios único en tres personas, el Dios de Lutero, el *Être suprême* del deísta, o ya no sea en modo alguno Dios, sino «el Hombre», todo es uno para el que niega al ser supremo mismo. Vosotros, todos los que servís al ser supremo, cualquiera que sea, no sois más que gentes piadosas, tanto el ateo más frenético como el más ferviente cristiano».

[40] Ibid., I § 2 p.142-3. Cf. p.150: «La sociedad, de la cual lo tenemos todo, es un nuevo señor, un nuevo fantasma, un nuevo ser supremo que nos impone servicio y deber». Stirner tiene aquí presente a Proudhon, a quien cita, como representante de este inicial comunismo.

lectivista habían desterrado el egoísmo de los hombres, que se movían por los intereses privados materiales. Que debían ser educados para una sociedad humana y plenamente libre, en que todos obraran por el ideal de la humanidad en un total desinterés del bienestar propio; su único objetivo sería «la humanidad y su progreso». Mas en realidad tendríamos otra vez la alienación de los individuos y de su libertad, sacrificados a una abstracción, la idea del hombre. La sociedad humanitaria crearía «una nueva fe: la fe en la humanidad y la libertad. Al Dios del individuo sucede el Dios de todos, «el hombre» (I p.177). Tal sería la última metamorfosis de la religión cristiana [41].

En la segunda parte, Stirner, después de haber destruido todos los anteriores ideales abstractos que han reemplazado al Dios cristiano y esclavizado al hombre [42], construye su propio sistema, basado en su tesis fundamental: que el individuo, el yo, es la única realidad y el único valor. «¿Qué es, pues, el hombre? ¡El yo! Yo soy el hombre, fin y límite del cristianismo; y yo soy el punto de partida y la materia de una historia nueva, una historia del goce después de la historia del sacrificio; de una historia, no ya del hombre y de la humanidad, sino del yo» (II § 2 p.220). El individuo, precisamente en su individualidad, por la cual es único e irrepetible, es la medida de todo: «Ser un hombre no significa representar el ideal del hombre, sino ser él, el individuo. ¿Qué tengo yo que ver con realizar lo humano en general?... Yo soy quien soy, mi especie; yo soy sin regla, sin ley, sin modelo» (ibid., p.222). Algo de eso quiso decir Fichte cuando afirmó: «El Yo es todo». «Sólo que Fichte habla de un yo absoluto, en tanto que yo hablo de mí, del yo perecedero» (ibid., p.222), del individuo de carne y hueso.

El egoísmo absoluto es la consecuencia inherente a este principio, y Stirner lo erige en motor universal del hombre. «El hombre pasa por lo universal; pero, si hay alguna cosa realmente universal es el yo y su egoísmo, porque cada cual es un egoísta y hace de sí el centro de todo». Los hombres, judíos o cristianos, han sido siempre egoístas, aunque a medias, mitad propietarios y mitad esclavos del Dios a quien servían. No pudieron ser plenamente egoístas, porque servían a dos amos diferentes (ibid., p.200). Ahora proclama Stirner la tesis del egoísmo puro, del hombre que afirma sólo su yo individual y su propio interés habiendo sacudido cualquier dependencia de otro distinto de él que se le contraponga [43].

[41] Ibid., II § 1 (p.212-214): «Volvemos a encontrar, pues, en los liberales el antiguo desprecio de los cristianos hacia el yo... La religión de la humanidad no es más que la última metamorfosis de la religión cristiana. El liberalismo, en efecto, es una religión, puesto que me separa de mi esencia y la eleva por encima de mí, puesto que eleva al hombre a la altura en que cualquier religión pone a su Dios o su ídolo; hace de mis atributos, de mi propiedad, algo extraño a mí, es decir, un ser, una entidad».

[42] Es significativo el lema puesto al frente de esta parte, en que decreta la muerte de Dios y del hombre (p.189): «A la aurora de los tiempos nuevos se levanta el Hombre-Dios. A su declinar, ¿se habrá desvanecido el Dios solo, y puede morir verdaderamente el Hombre-Dios, si el Dios sólo muere en él?... No se notó que el Hombre no ha muerto al Dios más que para convertirse, a su vez, en el solo Dios que reina en los cielos... ¿Cómo podéis creer que el Hombre-Dios haya muerto hasta tanto que en él, aparte de Dios, no haya muerto el Hombre también?»

[43] Ibid., II § 1 (p.201): «Siglos de cultura... os han hecho creer que no sois egoístas, que

La otra consecuencia es que sólo en este individualismo el hombre alcanza *la completa libertad*. «El individual es radicalmente libre..., esencialmente libre, porque no reconoce más que a él; no tiene que empezar por libertarse, porque *a priori* rechaza todo fuera de él...; en suma, porque parte de sí mismo y llega a sí mismo» (ibid., II, § 1.º p.201). La libertad, así entendida, se identifica con el propio ser del individuo, que hace de sí el centro y fin de todo su obrar[44]. De este modo, el individualista debe mirar todas las cosas como simples *medios* para su propio interés (ibid., p.209). Incluso debo mirar a mi prójimo, proclama Stirner, «como un objeto que me interesa o no me interesa, de que puedo o no servirme» (II § 2.º p.393). El amor de los hombres es también egoísta; se ama a algunos «porque el amor me hace dichoso..., porque me es agradable amar» (ibid., p.365). El hombre todo lo hace por amor de sí y de su felicidad; nada se hace por amor del hombre o por amor de Dios (ibid., p.404). El motivo cristiano del «amor de Dios» es combatido como fuente de las mayores infamias y bajezas que se han cometido en la historia (ibid., p.377-8).

La consecuencia del *inmoralismo* brota también lógicamente del principio individualista, ya que Stirner se niega a reconocer nada superior al individuo y ha declarado al hombre libre de toda ley que le esclaviza. La moral cristiana, la moral burguesa o «la moral libre» son igualmente ridiculizadas. No hay distinción entre las ideas de la moral y las ideas fijas que fanatizan. El desinterés y abnegación de sí serían formas de obsesión (I p.63-71). La moralidad, como el orden, Iglesia, Estado, son «de esos fantasmas que no existen más que en el espíritu» (ibid., p.85). Es el Estado, el «hombre» ideal, quienes engendran los conceptos de bien, o de crimen y pecado, y, por consecuencia, de derecho (II n.1 p.249-50). Stirner proclama, por ende, el derecho del más fuerte, el poder del individuo como fuente esencial del derecho: «Lo que tú tienes, la fuerza de ser, tienes también el derecho de serlo. De mí sólo deriva todo derecho y toda justicia. Tengo derecho de hacerlo todo desde que tengo fuerza para ello» (II § 1.º p.231).

La propiedad, que da el título a la obra, es concebida de acuerdo con esta noción del derecho como fuerza. En rigor, la propiedad es condición inherente al yo individual; lo «mío» forma parte esencial del yo. «Descubrid al hombre, y conoceréis por el hecho mismo lo que es propio del hombre, la propiedad del hombre o lo humano» (II § 2.º p.306). En este sentido, la primera propiedad del hombre es su persona y el poder de su voluntad. El fundamento de la propiedad externa no será otro que este poder del yo individual y su omnímoda libertad[45]. Y los límites de esta propiedad no po-

vuestra vocación es ser idealistas, buenas gentes. ¡Sacudid todo eso! No busquéis en la abnegación una libertad que os despoja de vosotros mismos, sino buscaos vosotros mismos, haceos egoístas y que cada uno se convierta en un yo todopoderoso».

[44] Ibid., p.200: «¿Por qué, si se aspira a la libertad por amor del yo, no hacer de este yo el principio, el centro, el fin de todas las cosas? ¿No valgo yo más que la libertad? ¿Acaso no soy yo quien me hago libre y no soy yo, pues, lo primero?»

[45] Ibid., II § 2.º (p.319): «¿Qué es, pues, mi propiedad? Lo que está en mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello de que soy capaz. Yo me doy el derecho de propiedad sobre un objeto por el solo hecho de que me apodero de él».

drán ser sino la fuerza de cada uno: «A mis ojos, mi propiedad se extiende hasta donde se extiende mi brazo..., y no veré a mi propiedad otro límite real que mi fuerza, única fuente de mi derecho» (ibid., p.319). No es extraño que entonces la propiedad de unos entre en colisión con la de otros. Stirner sigue implacable, admitiendo la propiedad del más fuerte, la competencia y la usurpación, porque «propiedad y posesión vienen a ser lo mismo... Toda cosa es propiedad de quien sabe tomarla y guardarla» (ibid., p.313). Lo que de ningún modo admite es la usurpación por parte del Estado colectivista, del que se declara enemigo. Por eso ataca violentamente el comunismo de Proudhon y que el Estado sea el único propietario (ibid., p.308ss). «El propietario no es ni Dios ni el hombre (la sociedad humana), es el individuo», declara (ibid., p.311).

El anarquismo político sería la única salida de este individualismo extremo. Stirner procede, finalmente, a la ordenación de esta sociedad antiestatal, y es el padre e ideador de la nueva sociedad anarquista. La base de la misma sería una *asociación* libre de todos los individuos, fundada en el acuerdo de todos para garantizar los intereses mutuos. Esta asociación no es una sociedad organizada que limite las libertades individuales, sino que el individuo entra en ella para multiplicar su fuerza, y en la que no ve más que un medio. «La asociación no existe más que para ti y por ti; la sociedad, por el contrario, te reclama como su bien y puede existir sin ti..., la sociedad se sirve de ti y tú te sirves de la asociación (ibid., p.395). Si hubiera alguna limitación o sacrificio de poderes individuales, no es en interés de la comunidad, sino en beneficio propio; en rigor, no se sacrifica nada [46].

Para fundar dicho régimen asociativo anárquico será precisa la destrucción del Estado por la violencia. «Mi voluntad individual es destructora del Estado... La voluntad individual y el Estado son potencias enemigas, entre las que ninguna *paz eterna* es posible» (ibid., II § 1.º p.239). Pero Stirner no patrocina la revolución, sino la insurrección subversiva, destructora de todas las instituciones establecidas. Porque la revolución que el comunismo predica no se propone sino derribar las estructuras actuales para montar un régimen nuevo, cambiar una constitución por otra constitución. La insurrección produce también el trastorno del orden establecido, no para establecer otros gobernantes, sino para que todos puedan regirse libremente [47].

[46] Ibid., p.396: «Pero no es, en modo alguno, a la comunidad a quien se hará ese sacrificio, lo mismo que no es por amor a la comunidad o a cualquier otro por lo que yo he contratado. Si me asocio, es en mi interés... En materia de sacrificio, no renuncio más que a lo que escapa a mi poder; es decir, no sacrifico nada absolutamente».

[47] Ibid., p.399: «*Revolución e insurrección no son sinónimos*. La primera consiste en un trastorno del orden establecido, del *status* del Estado o de la sociedad... La segunda acarrea, al, como consecuencia inevitable, el mismo trastorno de las instituciones establecidas, pero no es ése su objeto..., no es un motín o alboroto, sino el acto de individuos que se alzan..., sin preocuparse por las instituciones, que van a crujir bajo sus esfuerzos... La revolución tiene sus miras en un régimen nuevo; la insurrección nos lleva a no dejarnos ya regir, sino a regirnos nosotros mismos. Es una lucha contra lo que se halla establecido» (ibid., p.400): «La elección de una constitución, tal era el problema que preocupaba a los cerebros revolucionarios...; igualmente, los genios del socialismo se han mostrado asombrosamente fecundos en institu-

Tal es el ideal de la *anarquía*. Los «únicos», innúmeros individuos, podrán coexistir sin Estado, sin ley, sin moral, obrando egoísticamente y buscando su propio interés.

Al final, Stirner refleja el fondo materialista de su pensamiento en otra violenta crítica contra Feuerbach, que intentó sustituir el Absoluto de Hegel por otra abstracción que es «el ser»[48]. Pero Stirner mismo no está del todo fuera de la dialéctica hegeliana de la negación. Su exaltación del individuo, que anula todo valor, termina por anularse a sí mismo, concluyendo en un *nihilismo*, que se trasluce en algunas de sus declaraciones: «Yo que soy, y yo solo, no soy puramente una abstracción; soy todo en todo, y, por consiguiente, soy hasta abstracción y nada, *soy todo y nada*» (ibid., III § 3.° p.430). La última frase de la obra dice: «Yo he puesto mi causa en la nada».

Hegelianismo anarquista en Rusia.—La influencia hegeliana se extiende muy pronto a los ambientes intelectuales de Rusia. También allí la doctrina de Hegel ha invadido hacia 1840 las universidades. Este hegelianismo venía a reemplazar a un romanticismo schellinghiano que había dominado totalmente de 1820 a 1830 y culminado en un nacionalismo de carácter místico. De igual modo aparece allí una derecha hegeliana que defiende el zarismo y la ortodoxia bizantina, frente a una izquierda hegeliana que destaca en seguida por su radicalismo socialista, revolucionario y anarquista.

El socialismo y el anarquismo aparecen, pues, como corolarios de la doctrina de Hegel, con Marx y Stirner. Bien es verdad que «los jóvenes hegelianos» leían mucho a los socialistas franceses, Fourier, Saint-Simon y Proudhon, quien, con otro matiz y supuestos teóricos, figura también como el padre del anarquismo. El mismo Stirner cita con frecuencia a Proudhon, aunque para rebatir su socialismo. Pero los hegelianos rusos, que se inspiran en Proudhon para sus ideas revolucionarias, se inclinaron más hacia el punto de vista del anarquismo de Stirner.

Alejandro Herzen (1812-1870) es uno de los primeros representantes de la izquierda hegeliana en Rusia. Estudió en la Universidad de Moscú, de donde fue expulsado por sus tendencias socialistas. Regresó pronto, alineándose en los ambientes moscovitas entre los «occidentalistas» más radicales. En 1847 se exilió definitivamente y se estableció en París, donde desplegó gran actividad publicitaria y entró en contacto con otros revolucionarios, como Mazzini y Garibaldi. Expulsado de Francia, encontró asilo en Londres, donde fundó diversas publicaciones rusas, escribiendo en ellas sobre la historia social de su país. En su obra principal, autobiográfica, *Pasado y pensamientos*, expone su pensamiento, a la vez que describe el ambiente ideológico de Rusia y la Europa de su tiempo. Escribió

ciones sociales (falansterios, etc.). Por el contrario, a libertarse de toda constitución es a lo que tiende el insurrecto».

[48] Ibid., III § 4.° (p.431): «Feuerbach rehabilita los sentidos; está muy bien; pero no sabe más que disfrazar el materialismo de su filosofía nueva con los harapos que hasta el presente eran propiedad de la filosofía de lo absoluto».

también *Cartas de la avenida Marigny* (1847), *Desde la otra ribera* (colección de artículos) y otros trabajos.

Herzen aceptó con entusiasmo la doctrina de Hegel en su interpretación más radical de la izquierda, y la proclama «la verdadera álgebra de la revolución». Hombre de acción más que de puro pensamiento, trató de orientar la especulación filosófica hacia la vida. Así escribe en 1842: «La filosofía alemana sale de las aulas a la vida; se hace social, revolucionaria; se encarna e intenta actuar en el, mundo de los acontecimientos» [49]. Herzen se esforzó en interpretar la identidad hegeliana de lo racional y lo real con evidente acentuación realista. El hombre es racional porque todo es racional, no a la inversa. La revelación de esta racionalidad de lo real constituye el contenido de la ciencia. De este modo se sustrajo al panlogismo de Hegel, orientándose hacia el problema del hombre y de la historia dentro de un realismo histórico.

Su radicalismo social, inspirado en Proudhon, se inclinó después hacia el anarquismo de Stirner. Parece ser el creador del término *nihilismo*, bajo la sugestión de B. Bauer, al señalar cómo éste y Schopenhauer llegaban al nihilismo. Pero la anarquía nihilista no le impidió adoptar un paneslavismo análogo al pangermanismo hegeliano, sugerido por el mismo B. Bauer con su libro *Rusia y el germanismo*. Su filosofía de la historia consiste en prolongar el esquema hegeliano a una tercera época, en la que el mundo eslavo, dirigido por Rusia, sucederá al mundo románico-germánico, heredero del mundo antiguo. Precisamente el principio del eslavismo es el principio anárquico de la comunidad campesina. Y nada más hegeliano que su confianza expresada en el zar Alejandro II para operar la revolución que debía liberar a la comunidad campesina.

VISSARION G. BELINSKY (1811-1848) fue amigo de Herzen y otro de los mayores exponentes del hegelismo ruso. Expulsado de la Universidad de Moscú por haber escrito una tragedia inmoral, se dedicó a la crítica literaria, en cuyo campo fundó una tradición crítico-estética muy importante como premisa del realismo socialista. Su pensamiento filosófico pasó de una fase juvenil romántico-schellinghiana al idealismo de Fichte, que aceptó bajo la influencia de su amigo Bakunin, para abocar después al hegelianismo ortodoxo, defendiendo con entusiasmo el principio hegeliano de la racionalidad de lo real y su dialéctica historicista. Sucedió luego su rebelión violenta contra Hegel para reivindicar la personalidad del individuo y sus derechos frente a la opresión de la colectividad, que le condujo a la izquierda hegeliana y a aceptar como solución del problema la concepción materialista de Feuerbach. Profesó asimismo un positivismo ateo. En el último período de su vida fue un propagador eficaz del socialismo, continuando, no obstante, en la defensa del individuo frente a su absorción en la colectividad [50].

[49] Citado por R. LABRY, *A. Herzen. Étude sur le developpement de sa pensée* (París 1929) p.248. Cf. A. KOYRÉ, *Une étude sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie* (París 1950); L. GANCIKOV, *Orientamenti dello spirito russo* (Turín 1958); E. LAMPERT, *Studies on Rebellion. Belinsky, Bakunin and Herzen* (Nueva York 1957).

[50] Las *Obras completas* ocupan 13 vols. en la edición rusa (Moscú 1953-59). Cf. B. Ja-

MICHAIL BAKUNIN (1814-1876), el teórico ruso del anarquismo y revolucionario internacional, se formó también en la filosofía hegeliana, que estudió primero en su país. Abandonando la patria, se trasladó en 1840 a Berlín, donde, bajo la influencia de la izquierda hegeliana, comenzó la crítica de la sociedad existente, que luego desarrolló teóricamente y la tradujo en la práctica a través de las numerosas tentativas revolucionarias de su vida aventurera. Participó en casi todas las insurrecciones europeas de los años 1848-50. El Gobierno ruso obtuvo su extradición y le relegó a Siberia, de donde huyó (1861). Se refugió en Italia, donde se dedicó a la actividad revolucionaria, tomando parte en numerosas conspiraciones; mas por su tendencia anarquista entró en conflicto con Marx y los comunistas.

No obstante su activismo revolucionario, Bakunin dejó escritas numerosas obras, donde perfila un pensamiento esencialmente práctico, en que los esquemas teóricos deben servir a la acción [51]. En su obra *Dieu et l'État* (París 1895) expone su doctrina del anarquismo y ateísmo. El hombre está esclavizado y debe ser liberado. Todas las limitaciones a la libertad del individuo (Estado, religión, propiedad, familia, etc.) son condenadas. En particular, el Estado constituye para él la suprema expresión de la esclavitud humana. La autoridad sería un principio maldito del que derivarían todas las desigualdades. El Estado y el derecho no son sino la violencia organizada; deben desaparecer para que la individualidad pueda triunfar. A la violencia del Estado y del derecho debe, pues, oponerse otra violencia. Si algún derecho ha de existir, habrá de reducirse al libre contrato entre los individuos, dando lugar a libres federaciones que sustituyan al Estado. El *colectivismo asociado al principio federativo* le parece el único medio para establecer la unión de la libertad y la justicia.

El anarquismo fue más tarde llevado a sus extremas consecuencias prácticas por otro pensador ruso: PEDRO A. KROPOTKIN (1842-1921). Desterrado de Rusia, su actividad revolucionaria se desarrolló en los países europeos hasta la caída del régimen zarista, en que retornó a Rusia, respetado hasta su muerte por el comunismo como «viejo revolucionario». En su obra *L'anarchie, sa philosophie, son idéal* (París 1896) desarrolla estas consecuencias de la concepción anarquista: destruir todo, abolir todas las instituciones con todos los medios de violencia: guerra civil, terrorismo, etc. La filosofía le interesó, más que nada, en su función práctica, puesta al servicio de la causa revolucionaria. En otra línea muy distinta, el eminente

KOVENKO, *I filosofi russi* (Florencia 1927); L. GANCIKOV, *L'hegelismo in Rusia* (Milán 1932); H. E. BOWMAN, *V. Belinsky. A Study in the Origins of Social Criticism in Russia* (Cambridge 1954); P. SCHEIBER, *Von Bakunin zu Lenin, Geschichte der russischen revolutionären Ideologien* (Leiden 1956); B. SCHULTZE, *W. G. Belinsky Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Russland* (Colonia 1958), ID., *Pensatori russi di fronte a Cristo* I (Florencia 1949).

[51] OBRAS, ed. francesa, 6 vols. (París 1895-1913). Cf. M. NETTLAU, *M. Bakunin, eine Biographie*, 3 vols. (Londres 1896-1900); ID., *Bakunin e l'Internazionale in Italia* (Ginebra 1928); ID., *Breve storia dell'anarchismo* (Cesena 1964). G. P. MAXIMOFF, *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (Londres 1964); A. SERGENT-C. HARMEL, *Histoire de l'anarchie* I (París 1949); G. D. H. COLE, *Socialist Thought, Marxism and Anarchism* (Nueva York 1954); G. WOODCOCK, *L'anarchia* (trad. ital., Milán 1966).

escritor y novelista LEÓN TOLSTOI (1828-1910) defendió en sus obras filosóficas: *Crítica de la teología dogmática* (1880), *Sobre la vida* (1887), *El reino de Dios está en vosotros* (1891), y en las novelas *Guerra y paz* (1869) y *Ana Karenina* (1879), un anarquismo de tipo romántico, como exaltación y sublimación de la vida, entendida como amor y mutua solidaridad, pero incluyendo la negación del Estado y de todo vínculo religioso y político. Su racionalismo le llevó a la negación de todo lo sobrenatural, interpretando el cristianismo como un hecho histórico y doctrina moral. Pero esta predicación moral de Jesús la redujo a normas morales, condensadas en una sola: la famosa «no resistencia al mal».

CAPITULO X

El voluntarismo pesimista de Schopenhauer

Otras corrientes del idealismo alemán.—Contemporáneamente casi a los grandes idealistas, desarrollaron en Alemania sus sistemas dos importantes pensadores: Schopenhauer y Krause. Ambos deben clasificarse dentro del movimiento idealista germano, no obstante las notables divergencias con aquéllos. Pero es indudable que se mueven en la línea fundamental idealista. Ambos comparten el espíritu del romanticismo de la aspiración al infinito y tratan de buscar en el Absoluto la explicación unitaria y panteísta del mundo. Es obvia también la influencia de los grandes idealistas sobre ambos. En Schopenhauer, por vía indirecta, pese a que su carácter contestatario le llevó a constante aversión y diatribas contra ellos, sobre todo contra Hegel. También Krause hubo de sufrir la repulsa y olvido de la filosofía oficial idealista, y su revalorización fue póstuma; no obstante, desarrolló su especial concepción panteísta en el cauce común del idealismo, bajo el signo romántico y misticista de una filosofía religiosa.

La exposición de este capítulo se refiere a Schopenhauer, que, junto con Hegel, ocupa un lugar preponderante en el pensamiento europeo por su sistema tan personal, que abre los nuevos derroteros de la filosofía de la vida y de la existencia.

ARTURO SCHOPENHAUER (1788-1860)* se alinea entre los filósofos que alcanzaron más celebridad en la Alemania del siglo XIX.

* EDICIONES DE *Obras*: *Sämtliche Werke*, preparada por J. FRAUENSTÄDT, 6 vols. (Leipzig 1873-74; 1937-41); ed. E. GRISEBACH, 6 vols. (Leipzig 1891; Berlin 1913); ed. crítica de P. DEUSSEN, 16 vols. (Munich 1911-42); nueva ed. crítica por H. W. LÖHNEYSEN (Francfort 1963); *Handschriftlicher Nachlass*, preparada por E. GRISEBACH, 4 vols. (Leipzig 1890-93); ed. A. HÜBSCHER, 2 vols. (Francfort 1966-67).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *El mundo como voluntad y representación*, trad. de RAFAEL

Vida y obras.—Nació el 22 de enero en Dantzig, entonces ciudad libre del imperio. Su padre, Enrique Floris, era un acaudalado comerciante de familia liberal burguesa y hombre de gran cultura, adquirida en sus frecuentes viajes de negocios por Francia e Inglaterra. Ardiente campeón de la libertad de su ciudad, se trasladó a Hamburgo con su familia y su comercio cuando Dantzig pasó a ser prusiana. Su madre, Juana, hija de un consejero de Estado, fue conocida escritora de novelas. De su padre heredó Arturo un temperamento enérgico, orgulloso e irritable, muy dado a la melancolía, a frecuentes accesos de cólera, o de miedo y desconfianza. De su madre, la imaginación intuitiva, la viveza de ingenio y expresión. Mas también por nacimiento heredó taras congénitas; se cuentan bastantes casos de enfermos mentales en la familia del padre y de la madre, y su mismo padre hubiera terminado en la locura. Ello explica su tendencia temperamental excéntrica, la raíz de su visión pesimista del mundo, su carácter desigual y reconcentrado, con frecuencia antisocial, sus numerosas fobias a la enfermedad, al contagio, etc.

Desde niño comenzó a acompañar a sus padres en sus frecuentes viajes por el extranjero. Su padre, formado en la cultura inglesa, había querido que naciera en Inglaterra para nacionalizarlo allí. A los nueve años le llevó a El Havre, donde permaneció dos años en casa de un comerciante amigo. Al volver a Hamburgo había casi olvidado la lengua materna y tuvo que hacer esfuerzos para recobrar su dominio. Fue educado en Dantzig y en Hamburgo, en las mejores escuelas. Allí se despertó en él la afición a las letras y ciencias. Mas su padre le destinaba a los negocios, y para disuadirle de

CARO (Madrid, La España Moderna, s.f.; sólo parcial); trad. completa por E. OVEJERO MAURY (Madrid, Aguilar, 1927, que utilizamos); *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, por E. OVEJERO (Madrid, s.f.); trad. de V. ROMANO (Madrid 1967); *Sobre la voluntad de la naturaleza*, trad. de M. DE UNAMUNO (Madrid 1900); *El fundamento de la moral*, trad. de F. DÍEZ CRESPO (Barcelona, s.f.); *Los dos problemas fundamentales de la Etica* (Buenos Aires 1965); *Fragmentos sobre la Historia de la Filosofía*, trad. de L. GARCÍA DE LUNA (Madrid, s.f.); trad. de V. ROMANO (Madrid, Aguilar, 1966); *Aforismos sobre la felicidad de la vida*, trad. de R. CARO (Madrid, s.f.); *Eudemonología*, trad. de E. GONZÁLEZ-BLANCO (Madrid, La España Moderna, s.f.); *Ensayos sobre Religión, Estética y Arqueología*, trad. de E. GONZÁLEZ-BLANCO (Madrid, La España Moderna, s.f.); *Los dolores del mundo*, trad. de J. RUIPÉREZ (Barcelona, s.f.); etc.

* **Bibliografía:** J. FRAUENSTÄDT, *Schopenhauer-Lexikon* (Leipzig 1871); E. GRISEBACH, *Schopenhauer* (Berlín 1897); ID., *Schopenhauer, neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens* (Berlín 1905); O. SIEBERT, *A. Schopenhauer* (Stuttgart 1906); T. ROYSSEN, *Schopenhauer* (París 1911); E. SELLERE, *Schopenhauer* (París 1912); J. VOLKET, *A. Schopenhauer* (Stuttgart 1900, 1907); A. CAVOTTI, *La vita e il pensiero di A. Schopenhauer* (Turín 1909); U. A. PADOVANI, *A. Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere* (Milán 1934); A. HÜBSCHER, *A. Schopenhauer* (Wiesbaden [2]1949); V. J. MCGILL, *Schopenhauer. Pessimist and Pagan* (New York 1931); T. RIBOT, *La philosophie de Schopenhauer* (París 1874); G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche* (Leipzig 1907); L. DUCROS, *Schopenhauer, les origines de sa métaphysique* (París 1884); A. FAUCONNET, *L'esthétique de Schopenhauer* (París 1913); G. DE LORENZO, *Leopardi e Schopenhauer* (Nápoles 1923); A. COSTA, *Il pensiero religioso di A. Schopenhauer* (Roma 1935); W. SCHNEIDER, *Schopenhauer* (Viena 1937); T. MANN, *Schopenhauer* (Estocolmo 1938); F. COPLESTON, *A. Schopenhauer, Philosopher of Pessimism* (Londres 1946); G. BERTINI, *Schopenhauer e Nietzsche* (Pistoya 1947); M. MÉRY, *Essai sur la causalite phénoménale selon Schopenhauer* (París 1948); E. BARTERI, *La volontà nella filosofia di A. Schopenhauer* (Rieti 1951); E. SARTORELLI, *Il pessimismo di A. Schopenhauer* (Rieti 1951); G. FAGGINI, *Il mistico senza Dio: Schopenhauer* (Florencia 1951); P. GARDINER, *Schopenhauer* (Baltimore 1963); F. MEI, *Etica e Política nel pensiero di Schopenhauer* (Milán 1966); J. COLLINS, *Studi sulla filosofia moderna* (Turín 1959); *Jahrbuch Schopenhauer-Gesellschaft* (Kiel 1912-48), continuación en *Schopenhauer Jahrbuch* (Francfort 1949ss).

sus aficiones literarias emprendió con él un largo viaje por toda Europa y le hizo residir medio año en un colegio de Inglaterra. Esta base de educación francesa e inglesa era tenida como necesaria a los comerciantes; pero también fue importante para su filosofía.

De regreso a la patria, en 1803 fue colocado en una casa de comercio. En el otoño de 1804 muere de repente su padre, probablemente por suicidio, en un ataque de melancolía. Esto cambia la orientación de su vida; abandonada la profesión mercantil, se decide a seguir los estudios después de obtener el consentimiento de la madre. Empezó el estudio de las lenguas, en las que hizo tan rápidos progresos, que le auguraban un brillante porvenir. En Weimar, donde establece la residencia su madre, se prepara, por estudios privados, para el ingreso en la Universidad. Allí es introducido por su madre, que hacía de su casa un centro intelectual, en los círculos literarios de Goethe, Mayer, Wieland, los Schlegel, etc. Sobreviene entonces un estado de tirantez familiar, pues la madre atendía más a su elegante vida mundana, y el hijo se conducía también como un perfecto egoísta, «insaciable en sus apetitos». Por otra parte, el joven orientalista F. Mayer le introduce en las obras de filosofía india, los *Vedas* y *Upanishadas*, a cuyos estudios prestó gran interés durante toda la vida, y que influyeron tanto en su concepción del mundo. Quedan ya, con su humor negro y el trance y desavenencias de familia, echados los cimientos de su pesimismo. En esta juvenil época debió de producirse también su incredulidad y pérdida de toda fe cristiana en su alma sensual y paganizante, pues en un texto posterior declara que desde los diecisiete años ya había sido sorprendido por el espectáculo de la miseria de la vida y los males del mundo «como Buda en su juventud», y que esta verdad «le hizo pronto triunfar de los dogmas judíos que me habían sido inculcados» (*Paralipomena* § 656). Por tales dogmas entendía las creencias cristianas, sobre todo de un Dios monoteísta.

Dueño ya de sus destinos, se dedicó con ardor al estudio de las letras y ciencias, procurándose rápidamente un portentoso caudal de conocimientos en los más variados terrenos. Desde 1009 cursó en la Universidad de Gotinga toda clase de materias científicas, que asimiló con avidez, así como la filosofía, siguiendo las lecciones de Schulze, el autor del *Enesidemo*. Pasó en 1811 a Berlín, donde siguió las lecciones de Fichte, que pronto le inspiraron desilusión y desprecio. Sus verdaderos maestros fueron Platón y Kant, a cuyo estudio se entregó con entusiasmo, junto con los libros de la filosofía india. Tales fueron las influencias mayores en la formación de su sistema.

En 1813 comenzó en Berlín a preparar su tesis; pero sobrevino la guerra de liberación napoleónica, y mientras la juventud alemana se alistaba en las armas, Schopenhauer, egoísta y cobarde, se refugió en el campo, en Rudolstadt, donde terminó su obra. «La patria alemana—dirá más tarde—no ha hecho de mí un patriota». El mismo año publicó esta tesis y primera obra: *La cuádruple raíz del principio de*

razón suficiente (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichende Grunde* (Rudolstadt 1813), con la que fue promovido doctor por Jena. De nuevo volvió a Weimar, donde entró en trato asiduo con Goethe, quien le inició en sus experiencias sobre el estudio de los colores. Fruto de esta amistad fue su ensayo *Sobre la vista y los colores* (Leipzig 1816), en defensa de las teorías científicas de aquél.

La convivencia con su madre acentuó más las divergencias entre ambos. Abandonó Weimar, viviendo los años siguientes en Dresden (1814-18). Allí alternó su tiempo en la frecuentación de espectáculos y salones elegantes, de las sociedades culturales y bibliotecas, y en la meditación y composición de su obra mayor: *El mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1819). No seguía, sin embargo, los consejos de ascetismo de su obra, pues, como otro fruto de su vida alegre y sensual, le nació un hijo natural. Nada más entregar la obra al editor, partió para Italia en un largo viaje de diversiones y estudios, tratando con Byron en Venecia y gozando de la naturaleza y de los placeres del amor, del que iba a escribir más tarde la metafísica.

En 1820 se presentó al examen de habilitación en Berlín, que superó, no obstante un altercado tenido con Hegel, el cual en lo sucesivo iba a ser motejado por él como el máximo «charlatán» entre los idealistas. Tuvo la osadía de anunciar sus cursos de docente privado a la misma hora que los de Hegel. El fracaso fue rotundo: sólo asistieron unos pocos oyentes extraños. Así aguantó dos cursos, y otros tres que anunció en vano y no se presentó. Todavía fue amargado con la aventura que tuvo con la criada de una vecina, que le costó un largo proceso. Sobrevino también una epidemia de cólera, que le horrorizaba y le ahuyentó de Berlín. Estos hechos y la consolidación de su fortuna, no obstante la quiebra de la casa Muhl, le indujeron a retirarse de la carrera universitaria.

Después de otro viaje por Italia se estableció definitivamente en Francfort (1831), viviendo cómodamente y en clima más favorable, dedicado a la gestión de sus bienes y cultivo de las letras y la filosofía con la preparación de nuevas obras. Era un administrador sagaz y avaro, llegando a doblar la herencia paterna. Si bien su primera obra no tuvo salida, siguió meditando y profundizando en su sistema, que defendió con vigor hasta su muerte. Sucesivamente fue publicando *La voluntad en la naturaleza* (*Über den Wille in der Natur*, Francfort 1836), en que reafirma su visión de la realidad como voluntad, y los dos escritos morales *Sobre la libertad de la voluntad humana* (premio de la Academia de Noruega, 1839) y *Sobre el fundamento de la moral* (1840), publicados conjuntamente con el título *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Francfort 1841). Pero ni estos escritos ni la segunda edición de la obra principal (1844), a la que añadió un segundo volumen de «complementos», literariamente superior al primero, despertaron la atención del público ni de la crítica.

Sólo la última obra: *Parerga y Paralipomena* (2 vols., Berlín 1851) se difundió con éxito rápido y creciente. Se trata, bajo ese

título tan extraño, de un conjunto de pequeños ensayos sobre los temas más variados (*La filosofía de la universidad*, *Aforismos sobre la filosofía de la vida*, *Los dolores del mundo*, *Sobre la necesidad metafísica*, *Pensamientos sobre asuntos diversos*, etc.), escritos para el gran público, en los que Schopenhauer desarrolla su brillante estilo literario, su humor pesimista y desenfado crítico, su talento en tratar con profundidad temas aparentemente frívolos, que le valieron el favor de grandes círculos de lectores.

Entonces comenzó para Schopenhauer la hora de su fama, tan ardientemente deseada y esperada. Su filosofía había encontrado un discípulo y propagador entusiasta en J. C. Frauenstädt, el recopilador de sus obras completas y fiel confidente de su correspondencia. La Facultad de Filosofía de Leipzig convocó un concurso en torno a ellas en 1856. Así, el viejo Schopenhauer tuvo el consuelo de saberse el filósofo más popular entre el gran público y entre los doctos de profesión. Su vejez fue para él un período de felicidad. Aspiraba con avidez su tardía gloria, sin perder ni una gota de ella, y, a despecho de su pesimismo, deseaba vivir aún largo tiempo. Encargaba con rigor al pequeño grupo de sus discípulos, sus «apóstoles», recoger todas las recensiones favorables, sin perder una. Su figura exterior y su físico no le preocupaban menos que su doctrina. Pagaba altos precios por los retratos y fotografías que se mandaba hacer, y a cada paso vuelve sobre ello en sus cartas. Su preocupación por la salud era enfermiza, neurótica, acudiendo a toda suerte de nuevas recetas para conservarla. Después de la revolución, lo que más temía en este mundo era el cólera. En una carta se llama «colerófobo de profesión» que se había refugiado en Francfort, «fortaleza contra el cólera». No obstante su buena salud y sus cuidados, una congestión pulmonar puso fin a su vida, mientras se vestía, en la mañana del 23 de septiembre de 1860.

Contribuyó mucho al éxito tardío de Schopenhauer, aparte del valor intrínseco del sistema, la originalidad de su estilo chispeante y desenfadado y su vasta cultura, el cambio de los gustos de la época. El humor pesimista que siguió a la revolución frustrada de 1848 y la reacción subsiguiente, creó un clima de opinión favorable a su concepción de la vida. El pesimismo de Schopenhauer, con su sensibilidad para los problemas estéticos y vitales, representó el contrapunto del positivismo creciente, satisfaciendo a la necesidad de una concepción metafísica de la vida. Nuestro filósofo se constituyó así en profeta y teórico de la enfermedad de su siglo, que es el mal del pesimismo y del dolor del mundo, y que tantos poetas desesperados suscitó [1]. A esto vino a añadirse la escisión y disgre-

[1] J. Burdeau, *Arthur Schopenhauer. Pensées et fragments* (París [2]1922), Préface (p.13): «¿Cómo explicar el éxito, tardío, mas real; la resonancia de la filosofía de Schopenhauer? Es que estuvo poseído de la locura de su tiempo, aquella locura justamente llamada la enfermedad del pesimismo, o también el mal del siglo: *der Weltschmerz*, el dolor del mundo; aquella locura que cuenta entre sus víctimas Byron, Musset, Heine, burlones entristecidos, escépticos sombríos, líricos de la protesta que adoran la vida y la maldicen. Schopenhauer es el teórico de esta escuela de poetas. Lo que hay en él de original y chocante es que está situado entre dos épocas: la una, de escepticismo árido; la otra, de misticismo y énfasis, acerca a ambas y en apariencia las concilia».

gación de la escuela hegeliana, que de nuevo despertó la exigencia de la filosofía crítica, parte importante de su sistema. Su admiración por Kant y constante apelación a sus doctrinas, junto con su actitud tan duramente crítica frente a los idealistas, le atrajeron numerosas adhesiones después de que aquéllos habían declarado la doctrina kantiana definitivamente superada.

La característica singular de su vida es que en ella no hizo honor Schopenhauer al ideal de ascetismo y renunciamiento que con su doctrina predicó. Estaba lejos de ser un asceta y ni siquiera se propuso emprender el camino de la liberación ascética, con tal fuerza enseñada por él como resultado de su filosofía. Y permaneció fiel a aquella voluntad de vivir de la que enseñaba la necesidad de liberarse. Su vida de burgués opulento nada tiene de edificante. En su juventud, como mundano elegante, habituado a los placeres y diversiones, a largos viajes de recreo, fácil en dejarse llevar por los instintos de la sensualidad, que no ocultaba. En su madurez, de solterón acomodado, huésped constante del mejor hotel de Francfort [2]. Vivió siempre célibe, aunque estuvo varias veces tentado por la idea de matrimonio. Su egoísmo y deseo de comodidad e independencia le retrajeron de vincularse a una familia y un hogar, como él mismo declara en sus notas. En su vejez vivió dominado por los halagos de su círculo de admiradores, acogiendo con orgullo satisfecho la afluencia de visitantes que de todas partes venían con el deseo de conocerle. Fomentó con gran cuidado, a través de sus amigos, esta gloria última, abrigando incluso la idea de un templo elevado en su honor, a la vez que mantenía hondos rencores contra los que le hacían sombra, sobre todo contra «los profesores de filosofía», de cuya conspiración del silencio vivió obsesionado.

Schopenhauer justificó este divorcio y escisión entre su filosofía y su vida diciendo que no es necesario al filósofo ser un santo, como tampoco al santo ser un filósofo. La filosofía se elabora con conceptos abstractos y sólo se contenta con reflejar en términos universales la imagen y moral esencial del mundo [3]. Por lo tanto, el filósofo no es un comprometido por las enseñanzas de su filosofía. Pero ésta quedará entonces privada de su máximo mérito y eficacia, que es el testimonio vivo del filósofo que la ha elaborado.

Se ha de notar por fin, entre los rasgos característicos de la cul-

[2] J. BOURDEAU, o.c., Préface (p.15): «No fue, en realidad, sino un budista de mesa de hotel. Schopenhauer está mejor en su papel, en la sinceridad de su naturaleza, cuando hace de Mefistófeles. En el comedor del hotel de Inglaterra de Francfort, adonde su fama atraía tantos peregrinos, en medio del humo de las pipas y el ruido de los vasos, los que visitaban a aquel viejo de ojo claro y lleno de malicia, sacaban la impresión de una entrevista con el diablo en persona. Nadie mejor que el viejo cínico para destrozar a un buen joven y marchitar con su soplo helado la flor de su alma y de sus sueños». Véanse en las páginas siguientes (ibid., p.31-49) los textos de su correspondencia sobre estos y otros detalles poco edificantes de su vida.

[3] *El mundo como voluntad y representación* p.1.ª l.4 § 68. Trad. E. OVEJERO (Madrid, Aguilar 1927) (p.414): «Que el santo sea un filósofo es tan innecesario como que el filósofo sea un santo; como no es preciso que un hombre muy hermoso sea un gran escultor, o que un gran escultor sea un hombre bello. Por otra parte, sería absurdo pretender de un moralista que sólo recomiende las virtudes que él practica. La *misión* de la filosofía no puede ser otra que reproducir, por medio de conceptos universales, abstractos y límpidos, la esencia del mundo y en fijarla, cual una imagen reflejada, en nociones permanentes y siempre ordenadas de la razón». Cf. § 15. Citamos en adelante las páginas de esta excelente traducción.

tura universal de Schopenhauer, su *atención especial por la literatura española* y el interés que le dedicó durante su vida. Se tienen noticias minuciosas sobre el particular. Así, que empezó a aprender el castellano en 1825, a sus treinta y siete años, como aparece en carta a un editor de ese año: «Desde 1825 vengo dedicado al estudio del castellano, y ahora leo su excelente edición de Calderón sin dificultad alguna». En su biblioteca se cuentan numerosas obras de escritores hispánicos, desde *El conde Lucanor* y la novela picaresca, los clásicos del siglo XVI, hasta comedias de Moratín, las fábulas de Iriarte y novelas de Larra. Apreciaba mucho a Calderón, cuya *Vida es sueño* le inspiraba ideas básicas de su mundo representativo. Autores suyos preferidos parecen ser Huarte de San Juan, con quien comparte el desprecio (teórico) a la mujer; Cervantes (cuenta el *Quijote* entre las cuatro grandes obras alegóricas del mundo) y, sobre todo, Quevedo y Baltasar Gracián, por su filosofía sentenciosa de la vida. Leyó todas las obras de Gracián y tradujo al alemán su colección de máximas, guía para el hombre del mundo, *Oráculo manual y arte de prudencia (Handorakel)*. En sus obras cita con frecuencia refranes castellanos y traduce otros textos, entre ellos un pasaje extenso de *El criticón*.

Actitud, punto de partida y fuentes.—El sistema de Schopenhauer está todo él contenido en su obra fundamental; *El mundo como voluntad y representación*. Comienza diciendo que «el contenido del libro forma un pensamiento único», en el sentido de *un sistema de pensamientos* íntimamente trabado en todas sus partes y articulaciones, a modo de un organismo, basado todo él en una intuición fundamental del mundo y de la vida [4]. En un escrito póstumo que contiene notas preparatorias [5], ya observaba que la filosofía se distingue de la ciencia en cuanto que no va, como ésta, de proposición en proposición, de fenómeno en fenómeno, explicando todos los aspectos del espacio y del tiempo. El sistema filosófico forma, al contrario, una *concepción de conjunto* que responde a la última y definitiva cuestión: qué es el mundo, cerrando el paso a toda cuestión del porqué del mismo, que daría lugar a un nuevo porqué. Esta visión totalitaria se forma sobre la base de una intuición de la vida en sus momentos decisivos, y la filosofía trata sólo de explicarla en conceptos. Lo que no es verdad es que Schopenhauer haya sido el primero en construir su filosofía por este camino, pues los idealistas anteriores habían tratado de resolver el enigma del mundo por la misma vía.

Pues bien, la obra de Schopenhauer desarrolla esta solu-

[4] Id., *Prólogo a la 1.ª edición*, p.5.

[5] *Nuevos Paralipómenos*, en *Handschriftlicher Nachlass*, editado por E. GRISEBACH (Leipzig 1890-93), § 1-29. Igualmente en *El mundo como voluntad y representación* vol.2 c.7. Trad. cit. p.631ss.

ción del enigma como un drama en cuatro actos (como la *Etica* de Spinoza era un drama en cinco actos). Contiene, en efecto, cuatro libros o partes, que contienen los aspectos esenciales del sistema: 1. El mundo como representación. 2. El mundo como voluntad. Los otros dos libros vuelven a repetir el doble título, como una reconsideración de esa doble cara, externa o fenoménica e interna y absoluta, de la realidad. 3. La representación, en cuanto independiente del principio de razón, en su aspecto contemplativo de ideas platónicas y como objeto de arte. 4. La liberación de la voluntad de vivir o solución del drama de la vida por la ética de la abnegación.

El sistema, pues, se añade en el prólogo, contiene las materias de una metafísica, una estética y una ética centradas en esa visión conjunta de la doble dimensión del mundo. Schopenhauer no salió de esa concepción unitaria y pesimista de su sistema del mundo. El largo *Apéndice* añadido es para criticar las tesis propias de Kant. Pasados veinticinco años agregó, en la segunda edición, un segundo volumen a la obra, de igual extensión. Pero sólo contiene *Complementos* a los cuatro libros, en que se explaya con largas digresiones, ilustraciones y profundizaciones—fruto de su inmensa cultura y facundia de estilo—sobre la misma temática «para fundamentar y completar más detalladamente las ideas principales». Pero nada esencial cambian, ni presentan alguna evolución de su sistema. «Me considero feliz por no haber tenido que suprimir nada; mis convicciones de hace veinticinco años siguen siendo las mismas» [6]. Y, por otra parte, advierte que los demás escritos publicados se refieren también, como aclaraciones y ampliaciones suplementarias, a esta obra sistemática. La misma disertación «Del principio de razón suficiente» la considera como introducción al sistema, señalando cómo debe insertarse en la primera parte [7]. Pero ya recoge y extracta sus principios innúmeras veces. Es el pensador que más reiterativamente y con mayor complacencia se cita.

El punto de partida para el desarrollo de su filosofía lo ha tomado Schopenhauer de Kant. Sin duda, Kant es el pensador por él más venerado, como el más grande de todos los filósofos; el filósofo siempre nuevo, al que los filosofastros del idealismo han tratado en vano de darle por superado, y del cual él se erige en inmediato continuador. El sistema de Kant es el único imprescindible para comprender su filosofía, pues «constantemente mis doctrinas suponen las de Kant y parten

[6] *Prólogo a la 2.ª edición*, ed. cit., p.14-16.
[7] *Prólogo a la 1.ª edición*, p.7.

de ellas»[8]. Y, en efecto, no hay sección o capítulo que no cite con elogio a Kant y se remita a sus textos. Mas de la filosofía kantiana deriva solamente la base y punto de arranque de su sistema. En dicho Apéndice, y a la vuelta de tales ditirambos, afirma «con todo respeto» que la doctrina del maestro contiene «muchos y graves errores», y va refutando todas sus tesis específicas y demoliendo su racionalismo logicista y abstracto. Por otra parte, sólo su *Crítica de la razón pura* es considerada con atención y como fuente. Las otras *Críticas* ya no le interesan, y las despacha con brevedad, pues son del todo adversas a su nueva orientación.

Este punto de arranque es la *distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí*, junto con las condiciones *a priori* o formas subjetivas de la experiencia. Tal fue el «descubrimiento» y «el gran mérito» de su filosofía[9]. Schopenhauer la asume como punto fundamental de su concepción, que es su distinción entre el mundo como aparece y el mundo como es. Pero su interpretación del *fenómeno* y el *noúmeno* nada tiene de común con el sentido genuinamente kantiano. Desde el principio conduce la noción de fenómeno hacia un sentido opuesto al de Kant y extraído de la filosofía india. Para Kant, el fenómeno es la realidad empírica, la única realidad posible para el conocimiento humano, y el noúmeno es el límite intrínseco de este conocimiento. Para Schopenhauer, el fenómeno es apariencia, ilusión, sueño; y el noúmeno es lo que se oculta detrás de la ilusión representativa. Sobre esta base presenta su filosofía como el desarrollo propio de la de Kant; él ha descubierto la vía de acceso al noúmeno, que Kant consideraba inaccesible.

Junto con el kantismo, las otras fuentes de inspiración de la doctrina de Schopenhauer son la filosofía de Platón y la «antigua sabiduría de los *Vedas*, cuyo secreto nos han revelado los *Upanishadas*», como él mismo declara. Ambas le han ayudado a su visión del mundo exterior o sensible como simple apariencia y sombra[10]. De Platón ha tomado además su teoría de las ideas, como constituyendo la realidad profunda de las cosas, y su tendencia a la liberación de lo sensible por la contemplación estética de las mismas. De la filosofía india, de la que se muestra excelente conocedor, y, más aún, admirador,

[8] *El mundo como voluntad y representación*. Apéndice: *Crítica de la filosofía de Kant* (p.448): «En todo caso, niego que entre Kant y yo haya habido en ella (la filosofía verdadera y seria) progreso alguno; por tanto, yo soy su inmediato continuador .. Sin embargo, es necesario una aclaración sobre este punto, porque es indudable que mi sistema, por mucho que difiera del de Kant, no deja nunca de mantenerse bajo su influjo».

[9] Ibid., *Apéndice*, p.440, p.1.ª § 3 p.28

[10] Ibid., Prólogo a la 1.ª ed. p.8; *Apéndice* p.440. Afirma que «todos los aforismos y máximas dispersos en los *Upanishadas* pueden deducirse de mi doctrina» (Pról. p.8).

el fondo de su concepción pesimista, que tiende a la negación del mundo y la anulación de la vida individual por su absorción en el Todo o Vida universal, así como su moral de solidaridad y piedad compasiva con los sufrimientos de todos los seres. Con frecuencia se remite a los mitos y prácticas rituales de la India e invoca con veneración sus textos. Su imagen preferida es el *velo de Maya* para significar la ilusión de los fenómenos sensibles, que nos ocultan la realidad y esencia profunda de las cosas [11]. El budismo y su mística es por él tan altamente apreciado como el cristianismo.

¿Se inspiró también Schopenhauer en los grandes idealistas? Es lo que él nunca confiesa. Y bien conocidos son su resentimiento y enemiga contra ellos, nacidos de su orgullo y de su experiencia frustrada en la enseñanza de Berlín. No perdona ocasión para acometer e injuriar de mil modos a «los profesores de filosofía», los «filisteos», que abusan de la filosofía para fines políticos y para intereses particulares, y la convierten en pura charlatanería y sofística [12]. Se refiere a los tres idealistas, sin olvidar a Schleiermacher, Herbart y Fries. A Fichte y Schelling reconoce aún cierto ingenio, si bien refuta largamente el idealismo subjetivo de aquél, que quiere extraer el mundo objetivo del sujeto. Pero, en cuanto a Hegel, no se cansa de colmarle de ultrajes. Le llama «el más impúdico de todos los filósofos, el conocido charlatán Hegel», «el plúmbeo y boecio Hegel», «un charlatán pesado y necio»; su filosofía es «una bufonada filosófica», «la más vacía e insignificante chá-

[11] Ibid., p.1.ª § 3 p.30: «Es Maya el velo de la ilusión que cubre los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del cual no se puede decir que sea ni que no sea, pues asemejase al ensueño, al reflejo del sol en la arena, que el viajero toma por un manantial, o al trozo de cuerda, que toma por una serpiente. Estas comparaciones se repiten en innumerables pasajes de los *Vedas* y los *Puranas*» (Apéndice, p.452-3). Maya, diosa indú, esposa de Brahma, es madre de las ilusiones, y ella misma ilusión personificada. Schopenhauer tenía en su cuarto de estudio una estatua de Buda junto con la de Kant, y en sus cartas se despide a veces: «Id y que Buda os dé salud y os guarde». «Mi Buda .. os da su bendición». Cf. J. Bourdeau, o.c., p.17.40, etc.

[12] Ibid., Prólogo a la 2.ª ed. (p.13-14): «Los gobiernos hacen al presente, de la filosofía, un medio para sus fines de Estado, y, por otra parte, los profesores de filosofía hacen de esta una industria que les nutre como cualquier otra: se agrupan solícitos en torno a los poderosos, haciendo protestas de sus buenas intenciones, es decir, de estar dispuestos a toda clase de complacencias con ellos .. Mirad cómo execran el panteísmo; ¿quién será tan cándido que crea en la sinceridad de tales palabras? Pero una filosofía reducida a una industria para ganarse el pan, ¿cómo no ha de degenerar en sofística?... Además, en este mundo no hay que esperar sino mediocridad en todas partes... Por eso vemos a todas las medianías ingresar en las universidades de Alemania para zurcir una filosofía con arreglo a un patrón previo y a un fin trazado, y de la cual es casi crueldad burlarse .. Yo, por mi parte, mientras veía el aplauso concedido a lo falso y a lo malo, la palabrería y el charlatanismo, ha mucho tiempo que renuncié a la aprobación de mis contemporáneos. Una época como ésta, que ha proclamado durante veinte años el más eminente de los filósofos a Hegel, ese Calibán intelectual, no puede inspirar el deseo de sus aplausos .. su alabanza se ha prostituido y su censura no tiene importancia». Ibid. (p.17): «Pero ¿cómo podrían ser capaces de penetrar en el profundo sentido de las investigaciones de Kant los que ya en su juventud han sido perturbados por los absurdos de Hegel? Se han habituado a tomar los más vacíos juegos de palabras por filosofía, los más pobres sofismas por pensamientos ingeniosos, y las más insulsas extravagancias por dialéctica...»

chara con la que jamás se haya complacido una cabeza de alcornoque», con otras muchas lindezas por el estilo [13].

Pero, pese a estas bravuconadas de su cínico desenfado, lo cierto es que su sistema está más cerca de estos aborrecidos idealistas que de Kant. Les reprocha sobre todo el haberse apartado de la línea de Kant y no haber comprendido su sistema, que han transformado en un vacío Absoluto. Pero es justamente el camino seguido por Schopenhauer, quien, después de reducir la esfera de los fenómenos a representación, coloca en el noúmeno la esencia y realidad verdadera del mundo, erigiendo un nuevo principio absoluto e inmanente en la naturaleza, que es la voluntad. Tal voluntad, que vive y se manifiesta en el hombre como en cualquier otro ser de la naturaleza, es, pues, el *principio infinito* panteísta, de típica inspiración romántica. Su filosofía se enlaza, por lo tanto, con el Absoluto de la naturaleza de Schelling. Y conserva estrecha relación con la concepción de Hegel, no obstante la oposición polémica y su inquina contra la dialéctica de éste. Para Hegel, la realidad es razón, y para Schopenhauer es voluntad irracional; pero, para uno y otro, sólo lo infinito es real, y lo finito es apariencia. Hegel llega a un optimismo que justifica todo lo que existe; Schopenhauer desemboca en un pesimismo que tiende a negar o suprimir toda realidad. Pero ambos llegan, por distintas vías, al principio absoluto y descuidan igualmente lo individual.

El mundo como representación.—Schopenhauer comienza su obra asentando bruscamente el primer aspecto de su concepción bifacial del universo: *El mundo es mi representación;* tal es la frase inicial de la misma. Este principio resulta para él verdad evidente *a priori*, pues «expresa la forma general de la experiencia». Como evidente, es una verdad que se im-

[13] Ibid., § 65 p.393ss; Apéndice p.451; p.2.ª c.1 p.579; *De la cuádruple raíz del principio de la razón* n.34 p.179, etc. Véase una condensación de estos sarcasmos contra Hegel en *Apuntes para la Historia de la Filosofía*, trad. de L. J. García de Luna (Madrid, Biblioteca de Fil. y Sociología, s.f.) p.116-7. Después de criticar a Fichte y Schelling, añade: «A Schelling le siguió ya una creación ministerial filosófica. *Hegel*, servido con un fin político y, además, equivocado, al que se le puso desde arriba el sello de gran filósofo, es un trivial, insulso e ignorante charlatán, que escribió con descaro, extravagancia y locura nunca vistos lo que sus banales secuaces propagan como sabiduría inmortal y que fue tomada como tal por tontos... La actividad mental proporcionada violentamente a un hombre semejante ha tenido por resultado la perversión intelectual de toda una generación instruida». Por este motivo, Schopenhauer manifiesta un mal disimulado antipatriotismo. Ibid. (p.117): «¿Tengo que aguantarme también, como buen patriota, con la alabanza de los alemanes y del germanismo y alegrarme de haber pertenecido a esta nación y no a otra? Sólo que sucede lo que dice el refrán español: 'cada uno cuenta de la feria como le va en ella'... Hombres poderosos, triviales, charlatanes, hinchados por los ministros; hombres que emborronan desatinos, sin espíritu ni mérito, son los que se merecen los alemanes; no hombres como yo... Wieland considera una desgracia haber nacido alemán; Burgert, Mozart, Beethoven y otros le hubieran dado la razón; yo también». De igual suerte se dispara contra Hegel en *Los problemas fundamentales de la Etica*, Prólogo, etc.

pone por sí misma y no necesita demostración. «No hay otra verdad más cierta, más independiente ni que necesite menos pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es más que objeto para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra, representación» (*El mundo como voluntad y representación* p.1.ª l.1 § 1.º p.25).

La representación (*Vorstellung*) es el término general que emplea siempre para significar cualquier tipo de conocimiento, «cualquier representación, ya sea abstracta o intuitiva, pura o empírica» (ibid., p.25). Porque todos nuestros conocimientos se dividen en estos dos tipos de representaciones: «o intuitivas o abstractas». Estas últimas son los conceptos o representaciones mediatas, basadas en las primeras. El análisis fundamental de Schopenhauer se refiere a la primera clase de representaciones, *las intuitivas*. «Estas abarcan todo el mundo visible, o sea la llamada *experiencia*, juntamente con las condiciones de su posibilidad» (ibid., § 3.º p.28). Dentro de este mundo fenoménico o sensible es donde se hace patente el principio, que se repite con insistencia: «El mundo es, por una parte (la cara exterior, fenoménica), representación y nada más que representación; por otra, voluntad y nada más que voluntad» (ibid., § 1.º p.26).

La comprobación de tal principio evidente intenta realizarla Schopenhauer por un ligero análisis de cualquier representación o conocimiento. En él encontramos la conjunción de dos términos: el *sujeto* y el *objeto*. Son «dos mitades esenciales e inseparables. La una es objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo, y, por ende, la multiplicidad. Pero la otra, el sujeto, está fuera del tiempo y del espacio, pues está toda e indivisa en cada ser capaz de representación» (ibid., § 2.º p.27). ¿Qué aporta cada uno de los dos principios o «mitades» y qué es lo que hay en el objeto de realidad irreductible al sujeto? Toda la explicación se reduce a notar la unidad inseparable de ambos y su mutua limitación [14]. Pero se indica claramente el sentido del principio, que es la resolución de todo lo objetivo en mera representación. Nada de dos mitades independientes, pues todo es reducido a la función subjetiva. «El *sujeto* es aquel que todo lo conoce y de nadie es conocido. Es, pues, la base del mundo, la condición supuesta de todo objeto perceptible, pues que nada existe sino para un sujeto» (ibid., § 2.º p.27).

[14] *El mundo como voluntad y representación* p.1.ª l.1 (§ 2,2.º): «Estas dos mitades son inseparables aun para el pensamiento, pues cada uno de los dos sólo tiene sentido por y para el otro, nacen y desaparecen con él. Se limitan recíprocamente; allí donde el objeto empieza, termina el sujeto». Marcamos en adelante los párrafos en que se divide toda la obra, con la indicación del número.

La explicación es dada en digresión posterior, en que se plantea el problema de las filosofías realistas o idealistas. Todos estos sistemas anteriores «parten, o bien del objeto, o bien del sujeto, y tratan de explicar el uno por el otro». Del sujeto parte el idealismo de Fichte, «el cual saca el objeto del sujeto o lo determina por éste». A él se reduce la filosofía de la naturaleza (Schelling), el cual intenta partir de un término medio, el absoluto, pero en el fondo «también hace nacer el objeto progresivamente del sujeto» (ibid., § 7.º p.48). La *posición contraria* es la de los sistemas que parten del objeto «como primer principio de explicación». En ella engloba Schopenhauer los sistemas realistas antiguos (y los escolásticos) y los recientes materialistas, incluidos en la rúbrica general del *materialismo*. Estos encuentran la realidad objetiva bien en la *materia*, bien en la *sustancia*, compuesta de materia y forma, y «admiten la existencia absoluta de esta materia como *cosa en sí*, deduciendo de ella toda la naturaleza orgánica y el sujeto cognoscente» (ibid., § 7.º p.50). Pero esta postura, que trata de sacar del objeto el sujeto, es igualmente absurda. Lo objetivo está condicionado por el sujeto, que supone previamente, «de modo que, si con el pensamiento eliminamos el sujeto, desaparece totalmente el objeto» (ibid.). El materialismo pretende explicar los datos inmediatos de la conciencia, «o sea la representación, en la cual sólo existe la materia» (ibid.), por datos mediatos. Schopenhauer reafirma su posición contra la realidad del mundo exterior, clamando: «*No hay objeto sin sujeto;* este principio hace radicalmente imposible el materialismo». La existencia del mundo depende del ojo que lo mira, esto es, de la conciencia. «El mundo no existe sino por y para el conocimiento, sin el cual no puede ser pensado; todo él es representación, por lo cual necesita del sujeto cognoscente como fundamento de su existencia» (ibid., § 7.º p.52-53; cf. § 5 p.36-37).

Schopenhauer cree así haber clarificado su posición, una filosofía nueva. No parte «ni del objeto ni del sujeto, sino de la representación, que los contiene y los presupone a los dos, porque el desdoblamiento en sujeto y objeto es su forma primera, la más general y esencial» (ibid., p.48). Vano e ilusorio engaño, porque el objeto, que engloba toda la realidad exterior, no existe para él sino por el sujeto y en el sujeto cognoscente, ya que es dado inmediatamente en la representación. Queda, pues, todo reducido a mera representación, a un radical fenomenismo al modo de Berkeley.

El principio de razón suficiente.—La sola justificación que da Schopenhauer de esta concepción fenomenista es su

principio de razón suficiente expuesto en su disertación primera, al que constantemente se remite y que señala ha de insertarse aquí (ibid., § 2.º p.28). Vamos a situarlo en este contexto.

Este principio metafísico, al que dio especial relieve la filosofía de Leibniz y, en pos de él, Wolf y el racionalismo, constituye la formulación general de la causalidad en el mundo, en cuanto que envuelve también las razones *intrínsecas* o esenciales: La causa agente es razón de ser de los efectos reales; la esencia, razón de ser de las propiedades, y éstas, unas de otras; por lo mismo, en el orden lógico, los principios son razón de ser de todas las consecuencias, y en el orden de motivaciones, el fin es razón de ser de los actos de la voluntad. Por ello, fue el principio general de toda la ontología y epistemología realistas, formulado por Aristóteles en sus cuatro modalidades y usado siempre por la escolástica. Schopenhauer lo define con la fórmula de Wolff: *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*: «Nada existe sin una razón de ser» [15]. Y también toma de Wolff la conocida división de los cuatro modos del mismo: 1) *principium fiendi*, que es la causa; 2) *principium essendi*, que lo interpreta de las esencias posibles; 3) *principium cognoscendi*, o de las relaciones lógicas; 4) *principium operandi*, o de las voliciones *(La cuádruple raíz* n.10 p.33-35). Pero después de un recorrido histórico por las interpretaciones de dicho principio (ibid., n.6-13), se detiene en la de Kant, y acepta la teoría kantiana de las formas *a priori* como base de interpretación de todos los fenómenos a través del citado principio. O mejor, se apoya en el apriorismo kantiano para su nueva teoría de la experiencia fenoménica reducida a simple representación, que ya viene esbozada en ese primer escrito: los fenómenos son meras representaciones, y las conexiones de los varios objetos representados se expresan y regulan por el principio de razón suficiente [16]. Este punto de partida de Kant y de sus formas *a priori* de la sensibilidad, a las que añade la causalidad contenida en el principio de razón, es lo que también expresa en el lugar correspondiente de la obra principal [17].

[15] *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* n.5. Trad. de E. OVEJERO MAURY (Madrid 1911), p.14.

[16] Ibid. (n.16): «Nuestra facultad cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior e interior (receptividad), inteligencia y razón, se descompone en sujeto y objeto, y nada hay fuera de esto. Ser objeto y ser nuestra representación es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objeto del sujeto... Pero luego encontramos que todas nuestras representaciones, en su forma ordinaria, se nos hacen perceptibles relacionadas unas con otras... Esta conexión es la que expresa el principio de razón suficiente en general».

[17] *El mundo como voluntad y representación* p.1.ª n.2 (p.27-28): «Se limitan recíprocamente: allí donde el objeto empieza, termina el sujeto. La comunidad de tales límites se manifiesta en que las formas... generales de todo objeto, tiempo, espacio y causalidad, pueden ser... conocidas partiendo del sujeto y sin llegar al conocimiento del objeto; es decir, hablando en lenguaje de Kant, existen *a priori* en nuestra conciencia. Este descubrimiento es uno de los

En lo restante de la disertación desarrolla la aplicación de los modos del principio a las cuatro clases de objetos de las ciencias: 1) El principio de razón suficiente del *devenir (principium fiendi)* se refiere a los objetos de las representaciones intuitivas empíricas o a las cosas naturales consideradas por la ciencia física. «Conforme a las leyes del tiempo, del espacio y causalidad, forman el complejo, sin principio ni fin, que constituye nuestra realidad empírica» (ibid., n.17 p.50). En ellos aparece el principio como ley de *causalidad* que enuncia la ley de sucesión de distintos estados, el uno causa y el otro efecto, pues todos los objetos de esa realidad empírica «están ligados según esa ley» (n.20 p.58). «Su empleo supone siempre un cambio, aparición de un nuevo estado, y, por tanto, un devenir» (ibid., p.60). 2) El principio de razón suficiente del *conocer* regula los objetos de las ideas abstractas y de los juicios y razonamientos propios del hombre, es decir, los conocimientos racionales, que deben tener razón suficiente de su verdad (ibid., n.29 p.168). 3) El principio de razón suficiente del *ser* regula la tercera clase de objetos: Son las intuiciones *a priori* de la sensibilidad, el tiempo puro y el espacio puro, percibidos intuitivamente, como objeto de las matemáticas (n.35 p.203-204). Es la ley según la cual las partes del espacio y tiempo se condicionan unas a otras; entiéndese razón de ser «como condición fundamental de la esencia» por la cual las propiedades están ligadas a la esencia de los cuerpos matemáticos. En rigor, es también «principio de razón del conocer» en estas ciencias aritmética y geométrica. 4) El principio de razón del *obrar* tiene por objeto las voliciones y regula las relaciones entre las acciones, haciéndolas depender de los objetos. La motivación es, por ello, una clase particular de causalidad; es la causalidad vista desde el interior del sujeto agente (ibid., n.40-45 p.219ss).

Schopenhauer ha hecho del principio de razón la ley de conexión de todos los fenómenos y expresión de las cuatro formas de relaciones de los objetos de ese mundo de representación, bajo el dominio de la causalidad. Además, el principio «es, en sus cuatro formas, el origen y sustentador de todas las necesidades» e impone una rígida necesidad. Según sus cuatro formas, habrá en el mundo de los fenómenos una cuádruple *necesidad:* 1) *lógica*, basada en la razón de conocer; 2) *física*,

méritos principales de Kant ... Además, yo he afirmado que el principio de razón es la expresión común de todas estas formas del objeto, conscientes *a priori*, y que ... todo lo que sabemos puramente *a priori* no es sino el contenido de aquel principio ... y en él se expresa todo nuestro conocimiento cierto *a priori*... El lector conoce ... lo dicho en el citado opúsculo, pues si no se hubiera dicho allí, tendría aquí su lugar adecuado».

basada en la ley de causalidad; 3) matemática, según la razón de ser de las esencias matemáticas, las formas puras de espacio y tiempo; 4) *moral*, en virtud de la cual las acciones del animal y del hombre se determinan por los motivos «de un modo tan indefectible como un efecto cualquiera sigue a la causa» (n.49 p.240-241). El *determinismo universal* del nexo causal necesario, que dominaba el pensamiento mecanicista de la «ciencia moderna» y que adquirió su forma clásica en Spinoza, ha ejercido también decisiva influencia en Schopenhauer.

Materia ideal como causalidad.—Tornando a la obra principal, ya se ha visto que los objetos o fenómenos de este mundo exterior de la representación son percibidos por la intuición. Ahora bien, ha sido descubrimiento de Kant el que las formas generales de la intuición son el *espacio y tiempo;* son las propiedades que condicionan todos los objetos intuibles de la experiencia (p.1.ª n.3 p.29). La filosofía antigua había mostrado que todos los fenómenos son fluidos, que toda su existencia es relativa, como simple sucesión en el tiempo y coexistencia en el espacio. Y el contenido de ambas formas, es decir, la esencia de la materia, «no es más que la causalidad»; la materia «sólo como actividad llena el espacio, y su acción sobre el objeto inmediato (que también es materia) condiciona la intuición, en la cual solamente existe...; la relación causa-efecto forma la *esencia de la materia;* su *ser* es su *obrar*» (ibid., p.1.ª n.4 p.30-31). Schopenhauer apoya esta concepción puramente actualista de la materia en el término alemán *Wirklichkeit* = realidad, que viene de *wirken* = actuar; su significado propio es «actualidad» más que realidad (ibid., p.31).

Esta acción de unos objetos sobre otros, produciendo la variación de los distintos estados en un determinado espacio, es, pues, toda la realidad de la materia. Por consiguiente, «la causalidad pone en relación el tiempo con el espacio», pues es el obrar en el espacio por un cierto tiempo, y «la materia nace de la unión del tiempo con el espacio» mediante esa causalidad. La materia es también la que hace posible la *duración*, la unión de la fugitiva inconstancia del tiempo con la simultaneidad del espacio en un *antes* y un *después*. Justamente la permanencia de unos objetos que perduran invariables mientras otros cambian, produce la noción de *sustancia*, que es la materia en cuanto a los elementos permanentes, mientras otros cambian (ibid., n.4 p.32).

Con este pobre análisis se acaba la imagen schopenhaueriana del mundo exterior fenoménico. Sus únicos principios, de

donde nacen todos los objetos, son las partes del espacio y tiempo, coordinados por la causalidad mutua de los objetos. Schopenhauer ha conservado estas dos formas kantianas de la sensibilidad junto con la causalidad, desmontando todas las otras categorías de la filosofía de Kant. Pero espacio, tiempo y acción causal están en el mismo plano de la experiencia inmediata intuitiva, porque el entendimiento para él es intuitivo. A la vez ha transformado el sentido kantiano de las mismas; ya no son moldes subjetivos que modifican una materia exterior al sujeto, sino que ellos solos, unidos por la causalidad, son lo material y lo formal conjuntamente [18]. Y es que se dan simplemente en la representación como objetos de un sujeto.

En este contexto, Schopenhauer rechaza de nuevo el «dogmatismo o realismo» y el «escepticismo o idealismo». Pero lo que rechaza es únicamente todo realismo, el cual, «considerando la representación como efecto del objeto, pretende separar lo que es uno, a saber, la representación, y el objeto, admitiendo una causa distinta de la representación, un objeto en sí imposible de concebir, pues como tal objeto presupone siempre el sujeto y es su representación» (ibid., n.5 p.36). Pero él niega cualquier acción causal de un objeto (externo) sobre el sujeto, porque están unidos en la representación. «Entre sujeto y objeto no puede, pues, existir una relación de causa a efecto» (ibid.). La causalidad se da sólo entre los objetos representados. «Toda causalidad sólo existe en el entendimiento y por el pensamiento... El gran universo de los objetos es siempre representación..., esto es, tiene idealidad trascendente» (ibid., n.5 p.37).

Y, no obstante, todos estos fenómenos de la representación son llamados objetos reales, que tienen «realidad empírica». El término es equívoco, y se refiere, al igual que en los otros idealistas, a que son objetos dados en la experiencia inmediata e intuitiva, no meras abstracciones conceptuales. El lenguaje idealista no puede ser otro que el del realismo. No es extraño que de aquí derive la consecuencia idealista, tan cantada por los poetas y elevada a lema en el drama de Calderón *La vida es sueño*. El sueño largo de la vida real se distingue del sueño propiamente dicho por su mayor continuidad y co-

[18] *El mundo como voluntad y representación* I n.4 (p.31): «El tiempo y el espacio, cada uno de por sí, no nos los podemos representar intuitivamente sin la materia, y ésta no lo es sin aquéllos. Ya la forma, que es inseparable de la materia, supone el espacio, y la acción de la materia, que constituye todo su ser, se refiere siempre a un cambio, es decir, a una determinación temporal. Pero el tiempo y el espacio no son supuestos separadamente sin la materia, sino que su esencia la constituye la unión de ambos, porque consiste... en el obrar, en la causalidad. Todos los fenómenos y estados imaginables... podrían coexistir unos con otros en el espacio infinito..., o también sucederse en el tiempo sin desorden». Schopenhauer repite con frecuencia esta idea del espacio y tiempo infinitos. Cf. n.26 p.161.

nexión interior. «El único criterio seguro para distinguir el ensueño de la realidad no es otro que el empírico del despertar..., que corta la cadena causal de las representaciones soñadas y las de la vigilia» (n.5 p.39).

Intuición sensible, entendimiento y razón.—Schopenhauer acepta la división kantiana de tres «funciones» cognoscitivas: sensibilidad, entendimiento *(Vernunft)* y razón *(Verstand)*. Pero su interés mayor se centra en la división de dos tipos de representaciones: *intuitivas* o inmediatas y *abstractas* o mediatas, que son los conceptos (n.3 p.28). La primera representación es la intuición de los objetos que llamamos de experiencia; comienza por la percepción de los sentidos o cambios operados en el cuerpo a través de las sensaciones. «Y como a la sensación le atribuimos una causa, esta última es percibida como objeto». El conocimiento de esta acción inmediata en nuestro cuerpo es la base de la sensación. Pero, como intuición del mundo real, no es sino «conocimiento del efecto por la causa por lo que toda intuición es intelectual». En ella intervienen los sentidos y el entendimiento. Mas «lo que el ojo ve, la mano siente, no es intuición; es un mero dato. Solo cuando el entendimiento pasa del efecto a la causa, aparece el mundo extendido en el espacio como intuición..., pues reúne tiempo y espacio en la representación 'materia', es decir, actividad» (ibid., n.4 p.34).

La intuición inmediata de los objetos sensibles es, pues, obra del entendimiento; él es el que «crea» la intuición [19]. Es tesis típica de Schopenhauer, propia de su romanticismo, que le separa también de Kant. La consecuencia es que los animales *poseen inteligencia*, porque tienen conocimiento de la causalidad, del nexo causal entre los distintos objetos dados en los movimientos (ibid., n.6 p.43). Sólo los grados de agudeza del entendimiento son diferentes entre los hombres y las distintas especies de animales (ibid., p.45).

Ciencia y filosofía.—De las representaciones intuitivas se distinguen las *nociones abstractas* y discursivas de la razón, obra de la reflexión, y cuya sustancia entera está tomada del conocimiento intuitivo. Son los *conceptos*. «La razón no tiene más que una función única: la formación del concepto», y por

[19] Ibid., n.4 p.34. Añade en seguida: «Este mundo, como mundo de la representación, existe sólo por el entendimiento. En el capítulo 1 de mi opúsculo *Sobre la visión y los colores* he descrito cómo el entendimiento, con los datos que le proporcionan los sentidos, crea la intuición, y cómo, por la comparación de las impresiones que de los diferentes objetos reciben los sentidos, el niño aprende a intuir». La teoría de la intuición la había, pues, preformado en este segundo ensayo suyo, bajo la inspiración de Goethe.

ella se distinguen todas las manifestaciones de la vida del hombre de las de los animales (ibid., n.8 p.61). Los conceptos son definidos «representaciones de representaciones» (ibid., n.9 p.63), es decir, nuevas representaciones abstractas y universales (admite también otras *concretas*, que tienen su raíz inmediata en la intuición; ibid., p.64), formadas sobre las primeras intuitivas, de modo que todo conocimiento abstracto es el reflejo de la representación intuitiva y está basado en ella. Sobre ellos se forman los juicios, y de éstos las demostraciones, en un nexo causal de deducción de proposiciones, de principios y consecuencias. Así se constituye el *saber*, que es el conocimiento abstracto y racional, y cuya organización y ordenación en distintas ramas forma las *ciencias*. Pero como la razón no nos da a conocer sino lo que recibe de las intuiciones, en realidad no amplía el campo de los conocimientos, sino lo que hace es «darles forma» (ibid., n.12 p.77). De este modo, «la intuición... es la fuente de toda verdad y el fundamento de toda ciencia» (ibid., n.14 p.89). El saber, o conocimiento abstracto de las ciencias, tiene su más alto valor «en la mediatividad (pues sólo a través de conceptos es comunicable a otros) y en la posibilidad de ser fijado y conservado» (ibid., n.12 p.80).

Sobre estos fundamentos se extiende Schopenhauer ligeramente en otras nociones de la lógica común, como el método inductivo y deductivo. Es singular su teoría de que la geometría, como la matemática en general, se funda por completo en la intuición y debe adoptar un método intuitivo (ibid., n.15).

Termina con la noción de *filosofía*, que debe ser «el saber más general» o «una suma de juicios generalísimos» que reúna el conocimiento del mundo en su totalidad. «La filosofía debe ser una explicación *in abstracto* de la esencia del mundo entero, del todo como de las partes». Pero «no puede consistir en el descubrimiento de una *causa efficiens* o de una *causa finalis* del mundo». Por lo menos, «la filosofía actual no investiga esas causas, sino solamente qué es el mundo. El *porqué* está subordinado al *qué*, puesto que el principio de razón forma ya parte del mundo» y da sentido y validez a sus fenómenos (ibid., n.15 p.108-109). «La filosofía—repite más tarde—no trata de inquirir de dónde viene el mundo ni a dónde va, ni siquiera por qué razón o causa existe, sino examina únicamente lo que es» (ibid., l.4 n.53 p.304). Schopenhauer se cierra así a todo sentido de la trascendencia; para él sólo tiene valor la inmanencia del universo.

Idealismo fenomenista.—De todo lo dicho se desprende que Schopenhauer construye, en esta primera parte de su visión del mundo visible, un puro idealismo fenomenista. Y sostiene que esta concepción se remonta a las más antiguas fuentes de la filosofía. Repite con insistencia las mismas referencias. Es la verdad expresada en la antigua sabiduría india, pues «la doctrina capital de los *Vedas* y *Puranas*, el mito de Maya», significa que este mundo visible es «pura apariencia inconsistente e inesencial, comparable a una ilusión óptica y al ensueño, a un velo que rodease a la conciencia humana», impidiéndole ver la realidad profunda [20]. Equivale también al mundo de las sombras de Platón, y otros pensadores, como Heráclito, la expresaron bajo varios aspectos.

En la época moderna, Descartes había puesto sus primeros gérmenes. Kant, recogiendo la doctrina fenomenista de Locke y Hume, habría sentado los fundamentos de la misma con su distinción del mundo de los fenómenos como mera apariencia, equivalente al velo de Maya, y el mundo de la cosa en sí. Pero fue Berkeley el que la consignó explícitamente, afirmando que la materia no existe más que en la representación del sujeto, según su principio: *esse est percipi*. *El mundo es mi representación*, repite con Berkeley para este primer plano de la realidad visible. Schopenhauer presenta así su concepción como la doctrina del filósofo inglés renovada. Por eso añade que Kant no hizo justicia a Berkeley, porque no se atrevió a llegar a este idealismo total. Pero «la filosofía sincera debe ser idealista». Y a la vez fenomenista, ya que la representación es un «fenómeno cerebral», una *función cerebral* [21].

El mundo como voluntad.—Si en su cara exterior y fenoménica el mundo era mera representación, es, «por otra, voluntad y nada más que voluntad» (n.1). Tal es la segunda parte de la concepción del mundo que Schopenhauer en el libro segundo desarrolla.

El enlace de los dos mundos y penetración en ese mundo interior se realiza a través del propio cuerpo del sujeto cognoscente. El cuerpo es el primer objeto intuido por el individuo, medio y sostén de la representación del mundo entero. Sus cambios y acciones los percibe el sujeto sometido a la ley causal de los fenómenos. Mas, por otra parte, el hombre, como sujeto cognoscente, está fuera del mundo de la representación y su causalidad, y el mundo se revela en él en su realidad últi-

[20] *El mundo como voluntad y representación*, Apéndice p.452-3; p.1.ª n.1 p.25; n.3 p.30; n.5 p.39, etc.
[21] Ibid., p.2.ª, *Complementos* c.1 p.569-582.

ma y noumenal. Ello ocurre cuando la esencia interior de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo aparece al sujeto cognoscente como una «fuerza o cualidad» que explica el sentido del mecanismo interior de su ser y su obrar; es decir, se le revela como *voluntad*. «Sólo esta palabra le proporciona la clave del enigma de su propio fenómeno» (ibid., p.2.ª l.2 n.18 p.126).

Así, al sujeto de conocer, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, le es dado al cuerpo de dos modos: como simple fenómeno y objeto representado en la intuición del entendimiento, y de otro modo más intrínseco e inmediato, que se expresa con el término de *voluntad*. Pues todo acto de su voluntad es al mismo tiempo un movimiento de su cuerpo; no son dos estados diferentes, sino la misma cosa que se da de dos maneras: una inmediatamente y otra en la intuición del entendimiento. La acción del cuerpo es el acto de la voluntad *objetivado*, es decir, dado en la intuición.

De ahí pasa Schopenhauer a la afirmación fundamental: «Que el cuerpo entero no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación» (ibid., p.127). Todas las partes y funciones del cuerpo corresponden a otros tantos aspectos de objetivación de la voluntad, modificada individualmente. Y «todo el cuerpo no debe ser más que la realidad de mi voluntad hecha visible» (ibid., n.20 p.134). Pero la objetivación de la voluntad en el cuerpo, como fenómeno o manifestación visible de la misma en la representación, lleva consigo que la realidad del mundo material sea también mera representación fenoménica u objetivación de la voluntad. «Si el mundo corpóreo ha de ser algo más que mera representación nuestra, hemos de convenir que, además de la representación, es en sí, y en cuanto esencia intima..., *voluntad*» (ibid., n.19 p.132).

Se ha llegado, pues, a la realidad íntima de las cosas, a *la cosa en sí* del lenguaje kantiano, que es la voluntad. Con ello se eleva a conocimiento abstracto y general lo que cada uno posee en concreto como sentimiento: la esencia en sí de su propio fenómeno, de sus actos y del sustrato permanente de ellos, el cuerpo, «es voluntad que constituye el elemento inmediato de su conciencia». Este dato inmediato no se traduce en representación, en la que el sujeto y el objeto se oponen, sino se revela en una manera inmediata, en la cual el sujeto y el objeto se confunden. Mas con ello «tendrá ya la clave para el conocimiento de la esencia interior de la naturaleza entera». La identidad de fenómenos semejantes al suyo, que son todas

las fuerzas que palpitan en la naturaleza, desde las fuerzas vitales de las plantas y animales hasta las inorgánicas del cielo y de la tierra, le convencerá de que en todos ellos, diferentes en cuanto fenómenos, late siempre la misma fuerza o esencia superior que en ellos se manifiesta y llamamos voluntad (ibid., n.21 p.136). Se ha llegado, pues, al descubrimiento de la *cosa en sí* y realidad interna del mundo como voluntad por la reflexión desde la conciencia inmediata del individuo [22]. Y este concepto de voluntad ya aparece como un *genus*, comprendiendo todas las especies de fuerzas cósmicas que se presenten distintas en cuanto fenómenos (ibid., n.22 p.137-138).

La noción del «principium individuationis» (Schopenhauer emplea siempre esta expresión latina de la escolástica) viene a explicar la multiplicidad infinita de individualidades en que se manifiesta la esencia única interna del mundo que es la voluntad. Como cosa en sí, la voluntad se sustrae a las propias formas del fenómeno, que son el espacio y el tiempo. Mas la pluralidad de las cosas está condicionada por estas formas espacio-temporales. Son las partes del espacio y tiempo las que producen la distinción de los seres, y sin las cuales es imposible esa pluralidad. Por lo tanto, esas formas de espacio y tiempo constituyen el *principio de individuación*, «aquello en virtud de lo cual lo que en su esencia y según su concepto es uno y lo mismo, aparece como vario, como múltiple, bien en la sucesión, bien en la multiplicidad» (ibid., n.23 p.139). El espacio y tiempo fenoménicos individualizan, pues, y multiplican los seres naturales.

En consecuencia, la voluntad, que, como cosa en sí, se sustrae a tales formas fenoménicas, se sustrae también al principio de individuación y pluralidad. Es, por lo tanto, única en todos los seres. Por otra parte, ella «constituye el ser en sí de todas las cosas del universo y el núcleo exclusivo de todo fenómeno» (ibid., n.23 p.145). De ahí que esta voluntad una e indivisa a la que en sí no le afecta la multiplicidad, esté, sin embargo, presente en todo el infinito número de individuos, hombres, vivientes y seres inorgánicos, que se multiplican y diseminan en el espacio y tiempo, identificándose con ellos como esencia una que se manifiesta y objetiva en todos [23]. La

[22] Ibid., I n.21 (p.136): «Este empleo de la reflexión es únicamente lo que nos hace penetrar en el fenómeno y llegar a la cosa en sí. El fenómeno es representación y nada más ... Sólo la voluntad es cosa en sí; y en cuanto tal no es representación, sino algo diferente de ella *toto genere*. Es lo más íntimo, el núcleo de lo individual, como también del universo; aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza» ...

[23] Ibid., n.25 (p.155): «Cuando considero la inmensidad del mundo, lo más importante que me parece es la esencia, cuya manifestación es el mundo...; su verdadero yo no puede haberse extendido y disgregado en el espacio sin límites, sino que esta extensión infinita sólo pertenece a su manifestación; pero él está presente e indiviso en cada una de las cosas de la naturaleza».

extraña hipótesis que Schopenhauer enuncia confirma esta unidad de la sustancia única y dinámica del mundo con todos los seres: «Si *per impossibile* un ser cualquiera, el más insignificante, pudiera ser aniquilado, con él desaparecería el universo entero» [24].

Las ideas platónicas y los grados del ser.—En este contexto enlaza Schopenhauer su teoría platónica de las ideas. La objetivación tiene *grados diversos*. Estos grados determinados de objetivación de los innumerables individuos dentro de especies fijas reflejan «los inaccesibles modelos o eternas formas de las individualidades», que, permaneciendo en sí inmóviles y fuera del espacio, se individualizan, no obstante, y se multiplican en el mundo de la representación a través de innúmeros individuos que nacen y mueren. Tales son las *ideas eternas* de la doctrina de Platón [25].

Con ello pretende conciliar la cosa en sí de Kant con la mediación de las ideas de Platón. La voluntad, esencia del mundo, es la cosa en *sí* de Kant; las ideas son sus «objetivaciones inmediatas», el *ontos ón* o gradaciones de ser, que se moldean en infinitos individuos perecederos. Así también quiere resaltar el carácter fluyente y mudable de los seres en el mundo de los fenómenos. Las cosas singulares de los sentidos no tienen verdadero ser; devienen siempre, sin ser consistentes, como sombras y apariencias de la verdadera realidad de las ideas, que por ellas se manifiestan y configuran en el espacio y tiempo. Por lo mismo, no se da propia ciencia de ellas, sino simple opinión de lo aparencial, según la teoría platónica. El saber verdadero es de las ideas, que tienen ser eterno y son modelos de esas sombras (ibid., I l.2 n.31-32 p.198ss).

Dicha teoría de las ideas explica ahora los grados de seres y la organización de la naturaleza, pues ellas constituyen las especies de los seres. «El grado inferior de objetivación de la voluntad está constituido por las fuerzas primordiales de la naturaleza, es decir, todas las cualidades físicas y químicas que producen las combinaciones de los cuerpos bajo el dominio de la fuerza general de la gravedad». Estas fuerzas elemen-

[24] Ibid., p.155. La misma hipótesis la enunciaba al principio para los individuos humanos (n.2 p.27): «El sujeto está fuera del tiempo y del espacio, pero está total e indiviso en cada ser capaz de representación; por lo mismo, cada uno de éstos, con la misma integridad que los restantes millones, completa con el objeto el mundo de la representación; pero, si desapareciese cada uno de aquéllos, desaparecería también el mundo como representación». Es evidente que el *principio de individuación* escolástico no tiene ese sentido de monismo rígido a que lleva la teoría de Schopenhauer: una sustancia o realidad única como fondo de todos los seres fenoménicos. Las contradicciones de esta visión romántica schopenhaueriana son las mismas de todo sistema idealista.

[25] Ibid., n.25 (p.156): «Entiendo, pues, por Idea cada uno de los grados determinados y fijos de objetivación de la voluntad en cuanto ésta es cosa en sí, y, por tanto, ajena a la multiplicidad; grados que son, respecto a las cosas individuales, como sus eternas formas o modelos».

tales conservan su unidad fija; pero «en el mundo inorgánico desaparece todo vestigio de individualidad... Sólo en los animales superiores vemos aparecer la individualidad» (ibid., n.26 p.156-157). En ellos ya aparece la individualidad caracterizada, pues en los demás es sólo la especie la que tiene significación propia; los individuos sirven al fin y permanencia de la especie o de la idea. El grado superior de objetivación de la voluntad es *el hombre*, y, por tanto, el tipo de individuación más completa que es su personalidad. Cada hombre debe considerarse «como manifestación especialmente determinada y característica de la voluntad y, en cierto modo, como una idea», una especie en sí (ibid., p.158). Todas las formas de animales y vegetales constituyen como «el supuesto» o sustrato de la idea humana, en que culmina la objetivación de la voluntad (ibid., n.28 p.181).

Schopenhauer se extiende en una larga descriptiva de los organismos vivientes según las ciencias botánica y zoológica de su tiempo (n.26-29 p.156-196). Es el tema que trató con mayor amplitud en el ensayo *La voluntad en la naturaleza*, cuyo contenido en sustancia es el mismo. Esta organización entera de la naturaleza, con la permanencia de las especies, está regulada por la *ley natural*, definida como «relación de la idea a la forma de su manifestación», y que asegura la unidad y permanencia de las especies a través del fenómeno. La ley natural es la misma ley de causalidad que ordena los fenómenos en el espacio y tiempo. Mas en su sistema no cabe sino una causalidad fenoménica. Por eso cita y acepta *el ocasionalismo* de Malebranche. La causa natural de hecho no produce nada, sólo es ocasión de que se manifieste en el fenómeno la misteriosa voluntad, una e indivisa, de la aparición visible de ésta. No hay, pues, causas reales en el mundo, porque ya de antemano se negó toda causa exterior. A esto se reduce la continua apelación de Schopenhauer al principio de razón, que es el de la causalidad [26].

La descripción de los organismos vivientes se orienta, sobre todo, a descubrir el plan teleológico en todos ellos, la *finalidad interior* que preside la admirable armonía de las formas orgánicas, conjugada con su finalidad exterior, pues todos los indi-

[26] Ibid., n.26 (p.165): «Malebranche tenía razón; toda causa natural no es más que causa ocasional, sólo da ocasión al fenómeno de esa voluntad indivisa, esencia de todas las cosas, y cuya gradual objetivación constituye el conjunto de este mundo visible. Lo único que de ella depende es la aparición, la visibilidad en un tiempo y lugar determinados, pero no el conjunto del fenómeno ni su esencia interior; está en la voluntad misma, a la cual no es aplicable el principio de razón, y que, por tanto, carece de causa ...; el hecho de ser y existir no tiene causa; es simplemente la manifestación visible de esa voluntad misteriosa. *Toda causa es, pues, ocasional*».

viduos se ordenan a la conservación de las especies. Y el principio de este sistema teleológico es justamente la voluntad una e indivisible, «que está presente en todos los fenómenos por muy divergentes que sean los grados de su objetivación, o sea las ideas» (ibid., n.28 p.182). Esta unidad de la voluntad objetivada explica también «la afinidad interior» entre todos los fenómenos y fuerzas naturales, «la analogía general que se encuentra entre todas las formas» y organismos del «gran sistema zoológico». Schopenhauer se inspira aquí en la filosofía de Schelling, a quien cita y elogia (ibid., n.27 p.171), participando de su visión de la naturaleza como un organismo viviente y de la evolución ascendente de las especies desde el mundo inorgánico hasta el hombre.

El contraste se presenta bruscamente. En el mismo contexto propone Schopenhauer el primer esbozo de su visión sombría del mundo natural, como de lucha y conflicto de unos contra otros. La razón de ello es que la voluntad, que en los grados inferiores «se manifiesta como un esfuerzo ciego, como un impulso oscuro y vago», tiende a una objetivación cada vez más elevada, haciendo entrar en conflicto a las formas inferiores, «en cuanto que cada una de ellas quiere apoderarse para sí de la materia existente». De esta disputa ha de nacer la manifestación de una idea más alta. Pero «no hay victoria sin lucha». Los seres vivientes se devoran unos a otros, triunfando el más fuerte. La lucha se extiende a todo el reino inorgánico, vegetal y animal, e incluso a los hombres. «Así vemos en la naturaleza lucha, guerra y alternativas en la victoria, en lo cual vemos el esencial desdoblamiento que se opera en el seno de la voluntad» [27].

La voluntad de vivir y el pesimismo.—De la anterior ontología deriva Schopenhauer su nueva *filosofía de la vida*, que aboca a la visión sombría y pesimista del vivir y destino humanos. Sus ideas andan dispersas en diversos lugares del libro cuarto y los *Complementos*, así como en sus escritos varios. Nada más asistemático que su exposición filosófica. Partiendo de que el sistema es un pensamiento único, cree que sus varios aspectos deben estar presentes en todo momento, y se permite expresarlos en cualquier ocasión.

La voluntad, que era «la cosa en sí, el contenido interior, la esencia del mundo», es presentada en adelante como voluntad de vivir. «La vida acompañará a la voluntad tan inseparable-

[27] Ibid., n.27 p.176. Cf. n.28 (p.182): «En el fondo, lo que encontramos es esto: que la *voluntad se devora a sí misma*, porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De aquí la caza, la angustia, el dolor».

mente como la sombra a los cuerpos. Allí donde hay voluntad, hay también vida. Por consiguiente, a la voluntad de vivir le está siempre asegurada la vida» (ibid., n.54 p.305). En sí misma, la voluntad «es un impulso inconsciente, ciego e irresistible, como la vemos todavía en la naturaleza inorgánica y vegetal»; pero tiende con fuerza a formas siempre superiores de vida, hasta que adquiere en el hombre, «con la agregación del mundo representativo que se ha desarrollado para su uso, *conciencia* de su querer y de aquello que quiere, que no es otra cosa que este mundo, la vida... Y porque la vida no es más que la manifestación de aquella voluntad en forma representativa, decir voluntad de vivir es lo mismo que decir voluntad» (ibid., p.305).

Esto significa la simple expresión de un *panvitalismo*. La naturaleza entera es concebida como un organismo viviente, a la manera de Schelling. Pero Schopenhauer no está de acuerdo en llamar *alma del mundo* a esta esencia íntima del mundo, pues tal palabra no es más que un *ens rationis*, una unidad individual que no pertenece a la esencia. Aún más inadecuado es el lenguaje de los panteístas, «cuya filosofía consiste en llamar Dios a esa esencia del mundo que desconocen, con lo cual creen haber dicho una gran cosa». Pero el espectáculo del mundo, lleno de criaturas miserables que se devoran unas a otras, está lejos de parecer una *teofanía*. Más bien habría que decir con Aristóteles: *natura daemonia est, non divina*. Y ya demostró Kant «que partir del mundo para llegar a Dios (método del antiguo dogmatismo) no conduce a nada». Por consiguiente, «cada ojeada que echamos sobre el mundo... confirma y atestigua que la *voluntad de vivir*, lejos de ser una hipótesis caprichosa o un nombre vano, *es la única expresión verdadera del ser último del mundo*» [28].

[28] Ibid., p.2.ª c.28: «Caracteres de la voluntad de vivir», p.897-8. El texto prosigue (p.898-9): «Todo corre, todo se precipita hacia la existencia orgánica, es decir, hacia la vida en sus más altos grados. En la naturaleza animal se ve que la voluntad de vivir es la nota fundamental del ser, su única propiedad esencial e inmutable... Esto me autoriza para afirmar que la voluntad de vivir es el principio inexplicable capaz de explicarlo todo, y que lejos de ser tan sólo un nombre sonoro como «lo absoluto, lo infinito, la idea» u otros semejantes, es lo más real que conocemos, la medula de toda realidad».

El vitalismo e idealismo de Schopenhauer son compatibles con el materialismo de fuerza y materia de Buchner y Moleschott, pues las contradicciones de todo idealismo son innúmeras. Esto que se insinúa en muchos lugares, aparece claro en el capítulo 24 de *Complementos* (p.855-865). Antes había definido la materia, en cuanto objeto de la representación, como *el obrar* en general, *la causalidad* concebida objetivamente, y, por tanto, ocupando y llenando el espacio. Pero las tres eran formas *a priori* o fenoménicas. Mas en la objetivación de la voluntad, la materia es el *substratum* universal de esa objetivación, es decir, la voluntad hecha visible y el origen de todas las cosas; y como la voluntad es esencia de todo lo que existe en el mundo, la materia es la sustancia que queda en las cosas, indestructible y eterna como la voluntad. Schopenhauer reduce, pues, la voluntad a la materia en cuanto percibida empíricamente. Al hacerse fenómeno la voluntad, la materia, que es su visibilidad, o la voluntad en cuanto se muestra objetivamente, se reviste de la forma. «Fuerza y materia son inseparables», porque en el fondo son la misma cosa, la voluntad corporeizada. Por tanto, no cabe duda que el origen de todas las formas vivientes está en la materia. Pero sólo en Europa y Asia se

Dicha voluntad de vivir o «impulso tumultuoso a la vida» «viene plasmada en la naturaleza, como fenómeno o realización de la voluntad de vivir». Y la forma de este fenómeno de vivir en el espacio y tiempo son los individuos, que continuamente nacen y mueren. Pero el nacer y el morir pertenecen al fenómeno de la voluntad, y, por tanto, a la vida manifestada en individuos efímeros que aparecen en la forma de tiempo [29]. A la voluntad de vivir, en cambio, «le afecta tan poco la vida de un individuo como a la naturaleza entera. Pues no es el individuo, sino la especie, lo que a la naturaleza le importa y a la que trata de guardar con todo su celo... El individuo no tiene para ella valor alguno..., y la misma naturaleza le empuja a la muerte en cuanto haya cumplido su misión, que es conservar la especie. De este modo, la naturaleza expresa ingenuamente que sólo las ideas, y no los individuos, tienen verdadera realidad, esto es, son la perfecta objetivación de la voluntad» (ibid., n.54 p.306).

Sólo la voluntad de vivir es eterna e inmortal, y con ella la vida de la naturaleza. Los individuos nacen y mueren, y este cambio continuo asegura la dialéctica del vivir. «El nacimiento y la muerte deben ser considerados como algo perteneciente a la vida y esencial a este fenómeno de la voluntad», a la vez que la expresión más enérgica de la vida entera. Pero «el egoísmo del individuo no puede valerse de esta doctrina para apagar su sed de inmortalidad», en cuanto tal individuo, distinto de los demás. «Tan absurdo es pretender la permanencia de nuestra individualidad, cuyo lugar vienen a ocupar otros individuos, como pretender la permanencia de la misma materia en nuestro cuerpo. El individuo humano, que se sabe sujeto cognoscente o conciencia de esa voluntad de vivir objetivada, «deberá consolarse de su propia muerte y de los suyos contemplando la vida inmortal de la naturaleza, que es él mismo» (ibid., n.54 p.307.312). Este vano consuelo supone la doctrina del nirvana, de la absorción de la propia conciencia y ser fenoménico en la vida y conciencia universales [30].

elevó desde el mono al hombre. En América, la naturaleza no pudo elevarse tanto, y quedó en el orangután. De ahí que afirme Schopenhauer el principio del materialismo. *No existe nada más que la materia y la fuerza a ella inherente* (p.863). El materialismo que él niega es el mecanicista y atomista, que reduce todo a átomos, destruyendo la noción de fuerzas. En esta visión de la naturaleza como fuerza, en que se plasma la voluntad, resuelve su explicación «metafísica» del mundo.

[29] Ibid., I n.54 p.305. Las expresiones tienen a veces acento típicamente sartreano. Ibid. (p.305): «El individuo recibe la vida como un don, sale de *la nada*, sufre luego por la muerte la pérdida de aquel don, y vuelve a *la nada* de donde salió».

[30] Ibid., I n.54 (p.312-3): «La voluntad en sí y el sujeto puro del conocimiento, ojo eterno del mundo, existen fuera del tiempo y no conocen ni la permanencia ni la destrucción, que es el lenguaje del tiempo... Pues si sólo como fenómeno desaparece el individuo, siendo, como cosa en sí, independiente en el tiempo, es decir, eterno, en cambio, como fenómeno, es distinto de los demás objetos. Como cosa en sí se manifiesta en todas partes, y la muerte viene

La vida como dolor.—En contraste con esta exaltación dionisíaca de la vida, Schopenhauer encuentra en el fondo de la misma el dolor como resultado de la lucha por vivir. «En esencia, *toda vida es dolor*» (ibid., n.56 p.342). «Por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al dolor» (ibid., n.57 p.343).

La raíz de ello está en que la vida, como voluntad, consiste en un perpetuo anhelar, en una «constante aspiración sin fin y sin descanso... Querer y ambicionar: esto es en su esencia, como si nos sintiéramos poseídos de una sed que nada puede apagar. Pero la base de todo querer es la falta de algo, la privación, el sufrimiento» (ibid.). Querer es desear, y el deseo implica la falta de algo, una necesidad e indigencia. «Siendo el hombre la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir, es, a la vez, el ser que tiene más necesidades..., una concreción de mil necesidades» (ibid.). La vida de la gran masa de los hombres no es más que una lucha fatigosa por la existencia para satisfacer, entre continuos temores y peligros, sus necesidades. Pero la satisfacción del deseo y de la necesidad engendra un nuevo deseo y necesidad, pues el placer es la cesación del dolor, un estado negativo y pasajero. «El deseo es, por su naturaleza, doloroso» (ibid., p.345).

En los más afortunados, que parecen haber satisfecho todas sus necesidades y deseos, vuelve de nuevo el dolor bajo otras mil formas de amores desgraciados, odios, terrores, desventuras, etc. Y cuando no puede revestir otra forma, toma el ropaje gris del hastío y aburrimiento, que atormentan más, y contra los cuales se lucha tan dolorosamente como contra la necesidad. La vida es, por lo tanto, un continuo oscilar entre el dolor y el hastío. Se representa por los siete días de la semana, de los que seis corresponden a la fatiga y la necesidad, y el séptimo, al hastío (ibid., n.57 p.344). Schopenhauer, siguiendo al pagano Lucrecio, piensa que la felicidad, a que aspiran tanto los hombres, es de naturaleza *negativa* y nada tiene de duradera. La satisfacción o felicidad no puede ser más que la supresión de un dolor; el goce sólo lo sentimos por el recuerdo del dolor y de la privación pasados, que cesan a la aparición de nuevos deseos y dolores. La vida de cada individuo reviste así los caracteres de una tragicomedia. Tiene en sí los rasgos principales de espectáculo trágico, pero llevada en sus detalles con caracteres cómicos (ibid., n.58 p.350-353).

a desvanecer la ilusión que le hace creer que su conciencia es distinta de *la conciencia universal*: en esto consiste su eternidad. La ausencia de la muerte, propiedad exclusiva de la cosa en sí, coincide, como fenómeno, con la duración del resto del mundo exterior».

En consecuencia, sea cual sea la suerte de cada hombre, «no se sustraerá nunca al dolor de vivir» (ibid., n.57 p.345).

A esta pintura sombría de la vida, que Schopenhauer ha recargado con las más negras tintas de su humor pesimista, añade luego el *egoísmo* como apetito fundamental de la voluntad de vivir. «El sentimiento del egoísmo es esencial a todos los seres de la naturaleza» (ibid., n.61 p.364). Se manifiesta en la lucha constante entre los individuos de cualquier especie. *El principio* del mismo es la unidad indivisa de la voluntad de vivir, que se manifiesta en la multiplicidad infinita de individuos, como sus imágenes y objetivaciones fenoménicas. Todo individuo que ha llegado al conocimiento «nacido de la voluntad», es el sujeto consciente y portador de esta voluntad del mundo. «Por consiguiente, todo ser que conoce, es en realidad y se considera la totalidad de la voluntad de vivir o de la esencia del mundo..., un microcosmos que tiene el mismo valor que el macrocosmos». De aquí que se considere «como centro del universo y no se preocupe más que de su conservación y su bienestar, y que... esté dispuesto a sacrificar todo lo que no es él, siendo capaz de destruir el mundo entero sólo para prolongar un instante su propia persona, que es como una gota de agua en el mar» (ibid., n.61 p.363-364).

En el hombre, en que la conciencia ha llegado a su mayor grado de perfección, «el egoísmo, así como el dolor o el placer, alcanza su más alto grado, y el conflicto de los individuos que de aquí nace reviste los más terribles caracteres». Hasta llegar al *bellum omnium contra omnes*, descrito por Hobbes, y que marca la auténtica situación de la humanidad. A veces, el egoísmo humano se muestra en situaciones más refinadas de maldad, que busca el dolor y daño ajenos por puro placer y sin provecho alguno personal (ibid., p.364-365).

Negación de la voluntad de vivir.—Entonces se ha de preguntar por la solución de este problema del sentido *trágico* de la vida de esa voluntad atormentada que, anhelando continuamente la felicidad, no encuentra sino conflictos y dolor, expresando de este modo «la contradicción que palpita en su seno».

Schopenhauer rechaza resuelto *el suicidio* como solución a esta tragedia de la vida. Lejos de negar la voluntad de vivir, «el suicida la afirma enérgicamente, pues la negación no consiste en aborrecer el dolor, sino los goces de la vida. El suicida ama la vida; sólo que no acepta las condiciones en que se le ofrece... El suicidio niega sólo el individuo, no la especie...;

por ello es un acto inútil e insensato»[31]. Por la destrucción violenta no puede suprimirse la voluntad de vivir.

Otros, para consolarse de los males irremediables de la vida, «que en su esencia no es más que un dolor constante, disfrazado bajo mil formas, y un estado absoluto de desgracia» (n.59 p.354), acuden a las *supersticiones religiosas*. Pero eso es añadir nuevos cuidados a los tormentos y trabajos que impone la realidad. Para Schopenhauer, el naturalista pagano, los objetos de la religión, no son más que eso: un mundo de supersticiones, de ilusiones y creaciones fantásticas. «El hombre crea a su imagen y semejanza demonios, dioses y santos, a los cuales se complace en ofrecer luego constantes sacrificios, oraciones...» Produce, sin duda, un beneficio no desdeñable esa evasión al mundo imaginario, «de relaciones fantásticas con el mundo de los espíritus que se ha forjado»[32]. Pero no es solución adecuada al problema.

Pudiera pensarse que la solución se encuentra en el estoicismo, que acepta con serena imperturbabilidad los dolores de la vida y lo más temible de ella, que es la muerte. Schopenhauer apunta también esta actitud estoica y le da favorable acogida. En largo excurso de un capítulo complementario[33], acumula los argumentos emitidos desde Sócrates hasta Epicuro y Voltaire para mostrar que la muerte no debe temerse, pues no tiene importancia ni es un mal, sino para la falsa apreciación nacida del conocimiento fenoménico. Pero esto no en razón de una falsa creencia en una inmortalidad personal, en la permanencia de la conciencia individual; ello sería «consentir una hipótesis contra la cual se subleva el sentido común, que la rechaza como absurda» (ibid., c.51 p.1029). No podemos reclamar la continuidad de la conciencia individual y negarla a los animales. Tampoco debe causar terror el no-ser de nuestro yo individual, «pues no cabe duda de que el *no-ser* que sigue a la muerte no puede ser distinto del *no-ser* que precede a la vida, ni, por tanto, de especie más temible». En polar oposición a la visión de Unamuno, sostiene: «Luego el *no-ser* futuro debería inquietarnos tan poco como el no haber sido» (ibid., p.1018-19).

Pero es que no debemos tomar la muerte por la destrucción absoluta ni ruina total del hombre. «Lo más íntimo de

[31] Ibid., n.69 p.429-30. Cf. n.54 p.311; n.59 p.359; n.65 p.365.

[32] Ibid., n.58 p.354. Añade que la religiosidad es propia de los meridionales (ibid., p.353): «Esto es lo que sucede originariamente en los pueblos a los cuales la benignidad del clima y la fertilidad del suelo hacían la vida fácil, lo que sucedió primero entre los indios, luego entre los griegos y romanos, y más tarde entre los italianos y españoles».

[33] Ibid., p.2.ª: *Complementos* c.41 (p.1014-1065): «De la muerte y sus relaciones con la indestructibilidad de nuestro ser en sí».

nuestra existencia no puede ser alcanzado por aquella destrucción». La muerte sólo nos despoja del *yo* fenoménico, «de la forma especial de una individualidad que no es la esencia de nuestro ser», pues sólo establece diferencia exterior, en el espacio y tiempo, con los demás individuos, no con la realidad en sí o la voluntad. Es, pues, «la pérdida de una apariencia, o sea, ilusoria» (ibid., p.1062-63).

La meta final se abre, por tanto, en la inmersión, con la muerte, del yo individual en la voluntad del Todo, cuyo símbolo es la *nada* del nirvana búdico [34]. Por eso, los más cálidos elogios son tributados a la doctrina india de la metempsícosis, no en cuanto enseña las transmigraciones, sino en cuanto la etapa final es la cesación de las mismas e inmersión en el nirvana [35].

El camino que a él conduce es la anulación de la voluntad individual de vivir, rasgando el velo de Maya o el enigma del principio de individuación: «No hay verdadera salvación ni redención de la vida y del dolor sin una completa negación de la voluntad» (n.68 p.428-29). Tal es el camino de liberación que ha de recorrer la ética.

Pesimismo.—Esta concepción de la vida y único camino de liberación por el aniquilamiento de la voluntad constituyen el pesimismo de Schopenhauer. Suele llamarlo «disposición melancólica» (n.57 p.350) y «pesimismo», como actitud propia a que inclina el cristianismo con su doctrina (entendida en sentido luterano) de la caída primitiva y corrupción de la naturaleza. Lo único que le reconcilia con el Antiguo Testamento es ese mito de la caída del hombre que descubre una «verdad metafísica»: el absurdo de nuestra vida miserable, que sólo puede compararse con una culpa original. El cristianismo presenta este mundo como un valle de lágrimas.

En capítulo adicional de los *Complementos* presenta el pesimismo, «la tendencia melancólica de su filosofía», como la auténtica verdad sobre las miserias de este mundo y la tragedia de nuestra existencia. Los puntos de apoyo de su concepción

[34] Ibid., II c.41 (p.1063). «El fin del justo es, por lo general, tranquilo y sereno; pero morir voluntariamente, con alegría, dichoso, es el privilegio del resignado, de aquel que repudia o *niega la voluntad de vivir*; sólo él no necesita la permanencia de su persona ni la quiere. Renuncia voluntariamente a esta existencia, tal como la conocemos. La que le será dada, en cambio, a nuestros ojos es la *nada*, porque la nuestra, comparada con ella, es una *nada*. El budismo lo llama *nirvana*, que quiere decir extinción».

[35] Ibid., I (n.63): «El mito a que me vengo refiriendo es el de la transmigración de las almas... o en la forma en que la expresan los budistas, que no admiten ni los *Vedas*...· *Llegarás al nirvana*, es decir, a un estado en que no existen estas cuatro cosas: el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte. Jamás mito alguno se aproximó ni se aproximará tanto a una verdad filosófica, asequible a muy pocos... La sabiduría antigua y primitiva del género humano no será destruida por los acontecimientos de Galilea. Al contrario, la sabiduría india invade Europa y está llamada a operar una radical transformación en nuestros pensamientos».

serían numerosos pensadores antiguos (incluyendo a Gracián) y modernos, en especial Hume y Voltaire, quien ridiculizó la teoría de Rousseau sobre un primitivo estado de bondad natural, en que fundaba su «optimismo y humanitarismo». Los ataques se dirigen sobre todo contra Leibniz, «fundador del optimismo sistemático». Su tesis es exactamente opuesta. Este mundo es el peor de los posibles, entendido por tal no lo que la fantasía puede soñar, sino lo que puede realmente subsistir. «Si estuviera un poco peor organizado, no podría mantenerse. Por lo tanto, un mundo peor, como no podría subsistir, no es posible; luego éste es el peor de los mundos posibles» [36].

La inquina de Schopenhauer se manifiesta asimismo contra el *optimismo histórico* de Hegel y «la pseudofilosofía hegeliana, propia solamente para corromper y embrutecer los espíritus». La historia no puede llegar a ser una ciencia, que es un sistema de nociones generales, mientras que la historia carece de sistema y se arrastra por el suelo de la experiencia, ya que su objeto son los hechos contingentes e individuales. Menos aún puede aspirar a ser filosofía. Por su objeto, la historia «apenas merece ocupar la atención del espíritu humano, que... debe tomar lo infinito por asunto de sus investigaciones». Los hegelianos, en cambio, «han convertido la historia en asunto principal de la filosofía», sin tener en cuenta que el campo de ésta es lo eterno e invariable, y los hechos históricos pertenecen al devenir de los fenómenos.

Al conceder a la historia un puesto principal en la filosofía, los hegelianos «tratan de *construirla* sobre la hipótesis de un plan universal que lo dirige todo por el mejor camino para que... se convierta el mundo en un mar de delicias, en un paraíso. Toman este mundo por una realidad absoluta y ponen su fin en la miserable dicha que puede alcanzarse aquí abajo» [37]. Y como siempre, se dispara en denuestos contra estos hegelianos, cuya idealización y racionalidad de la historia son opuestos a su pensamiento [38].

La verdadera filosofía de la historia consiste en comprender que, en medio de la confusión de los infinitos cambios, subsiste el mismo ser invariable, no en presentarla como un

[36] Ibid., II c.46: «De la nada y los dolores de la vida» p.1138-9. De «los dolores de la vida» reitera la exposición de *Parerga y Paralipómena* c.11 y 12.

[37] Ibid., II c.38: «De la historia» p.955.

[38] Ibid., p.996: «Esos glorificadores de que venimos hablando, esos filósofos de la historia, son cándidos realistas imbuidos del eudemonismo, optimistas, espíritus bajos y *filisteos* endurecidos y, por añadidura, malos cristianos, pues la esencia y el verdadero espíritu del cristianismo, como el del brahmanismo y el budismo, es reconocer la inanidad de los bienes terrestres... Este es el espíritu y el fin del cristianismo, y no el monoteísmo, como ellos creen. *De ahí que el budismo ateo esté más cerca del cristianismo que el judaísmo optimista y el islamismo*».

conjunto de acontecimientos racionalmente encadenados. Y su valor está en que la historia da a cada pueblo plena conciencia de sí mismo, por lo que debe considerarse como la conciencia de la humanidad.

El arte.—La profusa literatura pesimista de Schopenhauer sobre los dolores y miserias de la vida tiene un paréntesis más grato con el tercer libro de la obra, dedicado al arte. La intención es presentar la primera, aunque fugaz, vía de liberación de la esclavitud de la voluntad por la contemplación artística. A la vez trata de completar el sistema teórico de las ideas platónicas, que ofrecen un nuevo cauce a la teoría estética en conexión con su filosofía.

La *Idea* en sentido platónico, equivalente a la cosa en sí de Kant, es «la inmediata y adecuada objetivación de la voluntad como cosa en sí» (ibid., l.3 n.32 p.203). Estas ideas, ya se ha visto, son las formas platónicas ejemplares de las cosas singulares, en el sentido de esencias específicas que se multiplican en los individuos. Mientras que la idea es la voluntad objetivada bajo la forma de representación en general o «de ser objeto para el sujeto», los individuos son las objetivaciones mediatas o representaciones fenoménicas, vinculadas a las formas del espacio, tiempo y principio de razón, condiciones de todo conocimiento. Pero la idea está fuera del espacio y tiempo, fuera del principio de causalidad, y, por tanto, fuera del conocimiento común y científico, sometido a la intuición de los fenómenos en el espacio y tiempo.

«El *tránsito* posible, pero excepcional, del conocimiento ordinario de las cosas particulares al de las ideas se produce repentinamente en cuanto el sujeto..., desligándose del servicio de la voluntad..., deja de ser un individuo y se convierte en sujeto puro e involuntario de conocimiento, que ya no se ocupa de las relaciones sometidas al principio de razón, sino que reposa y se pierde en la contemplación del objeto, que se ofrece a él, fuera de sus relaciones con otros objetos» (ibid., n.34 p.206). En esta rara fórmula se contrae la noción de la *contemplación estética*, que es intuición de las ideas por la que se percibe la belleza y se la expresa en el arte. La idea no es objeto de conocimiento, sino sólo del arte. Mientras el conocimiento de la ciencia está prisionero en las formas del principio de individuación y esclavizado a las necesidades de la voluntad, el arte es la contemplación libre y desinteresada. En ella, el hombre abandona el pensar abstracto de los conceptos y concentra la fuerza de su espíritu en la visión intuitiva, absorbiendo su conciencia en los objetos bellos, naturales o del arte, y, *perdiéndose* en estos objetos, se olvida de sí como individuo y de su voluntad y se convierte en «puro sujeto, claro espejo del objeto». De este modo, el sujeto se ha emancipado de todo lo que le liga a la voluntad. «Lo conocido entonces ya no es la cosa particular, sino la idea, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado; y el que se entrega a esta intuición no es ya individuo, sino que es puro

sujeto de conocimiento, por encima de la voluntad, de la pasión y del tiempo» (ibid., p.207).

Schopenhauer enlaza, pues, en su teoría estética la concepción platónica de las ideas con la noción de Kant sobre el placer desinteresado en el arte y la eterna doctrina de la *contemplación* como simple intuición. La doble condición necesaria de la intuición contemplativa y del placer estético es que esa intuición «sea absolutamente *objetiva* y desprendida de toda voluntad» (II c.30 p.917). En el arte miramos las cosas con una mirada distinta de la que usamos en la vida cotidiana y en la ciencia. El entendimiento, que mira los fenómenos en la multiplicidad de sus formas, se pone al servicio de la voluntad de vivir y va sólo tras del objeto de un deseo. Una consideración así del mundo es siempre egoísta, «interesada». También el bruto mira así las cosas. Mas «la objetividad perfecta de la contemplación, que nos hace capaces de contemplar el objeto no como objeto individual, sino como idea de su especie, tiene por condición que el sujeto no tenga conciencia de sí en aquel instante, sino sólo de los objetos contemplados» (ibid., p.917). En tal conocimiento contemplativo puro y limpio de toda voluntad individual, «la cosa particular se trueca de golpe en idea de la especie, y el individuo que contempla, en puro sujeto de conocimiento. El individuo como tal conoce las cosas particulares; el puro sujeto de conocer sólo conoce ideas» (I n.34 p.207). Así, este mirar estético a las ideas o formas inmutables y eternas se hace en pura y «desinteresada» contemplación.

El resultado y efecto de esta elevación a la contemplación de la idea es una *liberación* pasajera de la individuación y de las miserias de la vida, semejante a la anulación ascética de la voluntad. La contemplación estética sustrae al hombre de la cadena infinita de los deseos y las necesidades con una satisfacción inmóvil y completa. «Al desaparecer la voluntad de la conciencia, la misma individualidad desaparece también, y con ella sus tristezas y miserias. Lo que queda entonces, o sea el sujeto puro del conocimiento, fue calificado por mí como *el ojo inmortal del mundo*... No le alcanza el nacimiento y la muerte de los seres; siempre único, idéntico, ese ojo inmortal es el portador del mundo de las ideas eternas, o de la objetividad adecuada de la voluntad» (II c.30 p.919). Es como si el hombre tuviera dos existencias: la individual, sujeta a las miserias del mundo, y la del observador, que se ha elevado a la mirada pura y gozosa de la esencia del mundo. La contemplación estética produce, pues, ese efecto de «emancipación» liberadora de la vida individual atormentada, a semejanza del sueño respecto de la vida común [39].

El arte es la facultad de «reproducir las ideas eternas concebidas en la pura contemplación, lo esencial y permanente en todos los

[39] Ibid., n.38 (p.226): «Cuando el conocimiento se emancipa de este modo, nos sustrae a todas las servidumbres enteramente como el sueño y el ensueño..., no existen ya para nosotros ni el dolor ni la dicha; somos sujetos puros de conocimiento, somos como un *ojo del mundo común*..., pero que sólo se manifiesta libre del servicio de la voluntad en el hombre, suprimiendo todo vestigio de individualidad hasta tal punto, que lo mismo da que el contemplador sea un rey poderoso que un miserable mendigo, pues ni la felicidad ni el dolor franquean esos límites».

fenómenos del mundo» en las distintas materias de que se vale. El origen único y esencial del arte es el conocimiento de las ideas, la consideración de las cosas en lo esencial e independiente de la consideración racional, que es la vía de la experiencia y de la ciencia; puede llamarse una consideración «en línea vertical», en oposición a la de ese conocimiento común, que es «en línea horizontal». El objeto del arte es, pues, la idea, lo esencial, que el artista vislumbra en la multiplicidad espacio-temporal y lo aísla ante sí para su contemplación. Y la finalidad única del arte es la comunicación de este conocimiento ideal (ibid., n.36 p.213).

El arte es obra del *genio*. «La esencia del genio consiste en la capacidad preeminente para esta contemplación... La *genialidad* es, según esto, la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre, perdiendo de vista sus fines egoístas, así como la propia persona, para convertirse en sujeto puro de conocimiento en visión transparente del mundo... y fijar en pensamientos eternos lo que se mueve vacilante en forma de fenómeno fugitivo» (ibid., p.214). Piensa Schopenhauer que el genio posee un tipo de conocimiento superior al hombre de talento, por cuanto el conocimiento intuitivo tiene poder de penetrar más profundamente en lo esencial, «de ver un mundo diferente del que ven los otros hombres» a través del conocimiento racional. Y que su facultad de intuición consiste en un exceso de inteligencia. «Es, por lo tanto, el genio un exceso anormal de inteligencia». La facultad de conocimiento en él «se ha desarrollado en proporción considerablemente mayor que la que exige el servicio de la voluntad» y ha sido producida por un excedente de energía y de sustancia cerebral que la naturaleza pone al servicio del individuo. Y hasta describe las cualidades psicosomáticas que descuellan en los genios (II c.31 p.924-29). Todas ellas confluyen a producir el predominio de la inteligencia sobre la voluntad, ya que el conocimiento intuitivo, propio del genio, supone una liberación de la voluntad y de las necesidades del individuo.

La *fantasía* o imaginación es considerada parte del genio, o al menos es el instrumento indispensable de él. Como los objetos reales son casi siempre imágenes muy deficientes de la idea, el genio necesita de la fantasía para ensanchar el círculo de los objetos que en la realidad encuentra y evocar cada escena o cada objeto en una imagen viva (I n.36 p.215; II c.31 p.927). Por eso una inusitada fuerza de fantasía es compañera y condición indispensable del genio, si bien no es siempre signo de genialidad, pues hay muchos faltos de genio que poseen gran imaginación. Asimismo, Schopenhauer señala con agrado el parentesco del genio con *la locura*. A él justamente le aplican el texto que cita de Séneca: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*. Y trata de hallar la explicación del fenómeno en el exceso mismo de inteligencia del hombre genial sobre su voluntad, que produce un desequilibrio apto a romper las

barreras de la conciencia común y provocar el estado de ensueño o delirio (n.36 p.217ss; II c.32 p.948ss).

La fuente primera del arte se encuentra indudablemente en *la naturaleza.* Justamente, la verdadera naturaleza de las cosas se revela en la intuición estética, que debe descubrir su esencia objetiva, las ideas encarnadas en ellas. Y si bien el *goce estético* de lo bello tiene una carga de emoción subjetiva, pero este goce se deriva de la misma contemplación objetiva, desinteresada o libre de la voluntad, capaz de captar el encanto de luz y color, la claridad y precisión de las formas que representan mejor la idea. Por eso «la naturaleza posee en más alto grado esta propiedad, proporcionando al hombre más indiferente momentos fugaces de goce estético» (ibid., n.39 p.229). El esplendor maravilloso de los seres de la naturaleza tiene la fuerza de elevarnos a la contemplación estética y convertirnos en sujeto puro de conocimiento, despertando así «el sentimiento de lo bello». Schopenhauer es un romántico enamorado de la naturaleza, y describe con acentos líricos las maravillas del mundo natural y la emoción estética que produce la contemplación de las cosas naturales. Pero el arte no se reduce a un mero realismo y reproducción de los objetos fenoménicos, pues nace de la contemplación de las ideas. Ha de penetrar en el fondo esencial de los seres, iluminar y reproducir las formas vivas y eternas ocultas en ellos, desgajarlas de lo secundario y fugaz de sus relaciones comunes. «El fin propio de toda obra de arte es mostrarnos la vida y las cosas tales como son», rasgando el velo de las condiciones accidentales que las ocultan (II c.34 p.956).

En este contexto, analiza, siguiendo a Kant, la diferencia entre el *sentimiento de lo sublime* y el sentimiento común de lo bello. Se distinguen por una condición que se da en lo sublime: «la de elevarse, por encima de la relación hostil, a la voluntad en que se presenta el objeto contemplado». Este objeto suele ser la inconmensurable grandeza cósmica, la inmensidad de los espacios, la infinidad de astros, etc. (sublime matemático), o la agitación violenta de las fuerzas de la naturaleza, la lucha de los elementos desencadenados (sublime dinámico). Ante la impresión de su poder irresistible, el hombre, convertido en mero espectador, no pone atención a su relación hostil con la voluntad, sino que se eleva sobre ella y, olvidándose de sí mismo y abandonándose a la contemplación, mira con calma serena esos objetos terribles, elevándose sobre su individualidad y su querer. «Entonces es presa del sentimiento de lo sublime» (n.39 p.230-33).

El análisis de las diferentes artes completa la teoría de lo bello y del sentimiento estético. En este tema pone a contribución Schopenhauer su gran sensibilidad artística y profusa erudición en toda suerte de obras maestras del arte. En sustancia, las distintas artes expresan los diversos grados de objetivación de la voluntad, manifestada en los varios grados de la idea. Pues el fin del artista es comunicar a los demás, a través de las diferentes materias plásticas, la idea concebida por él. Van desde la arquitectura, que corresponde

al grado inferior de objetividad, esto es, a la materia inorgánica, pasando por la escultura y la pintura, hasta la poesía, que es la forma superior y general del arte y expresa la idea purificada de todo elemento extraño. Dentro de ella, la tragedia representa el género poético más elevado, pues el fin del genio poético es mostrarnos los dolores sinnúmero, las angustias de la humanidad, el triunfo de los malos, el vergonzoso dominio del azar, etc., que revelan el carácter terrible y trágico de la vida. Y la tragedia, al representar el íntimo conflicto y triunfo de la voluntad en lucha consigo misma, desarrolla este grado supremo de objetivación. El verdadero sentido de la tragedia es que el héroe expía «no los pecados individuales, sino el pecado original, la culpa de vivir, según lo expresó Calderón: «Pues el delito mayor del hombre es haber nacido» (n.51 p.282-4).

La música es presentada por Schopenhauer en lugar tan preeminente, que incluso desarrolla una «metafísica de la música»[40]. «Es una objetivación tan inmediata y una imagen tan acabada de la voluntad como el mundo... y hasta como son las ideas, cuya varia manifestación constituye la universalidad de las cosas singulares. Por consiguiente, no es la copia de las ideas, sino de la voluntad misma» (I n.52 p.287). Por ello, es comparada «a una lengua universal, cuya claridad supera a todos los idiomas de la tierra». En cuanto expresión del mundo, «la música es un lenguaje dotado del grado sumo de universalidad, que se conduce, respecto de la generosidad del concepto, como éste a las cosas particulares». Contiene, en una palabra, los universales *ante rem* y la realidad de los universales *in re*, mientras que los conceptos son los universales *post rem* (ibid., p.285.292). R. Wagner se entusiasmó con esta concepción, y su música es una orquestación de la filosofía schopenhaueriana del dolor y su liberación mediante una inmersión en la unidad total.

La contemplación del arte produce un desasimiento y liberación de los dolores de la vida. Pero «no es un aquietador de la voluntad; no le emancipa para siempre de la vida, sino que le libera de ella por unos instantes. No es más que un consuelo provisional de la existencia» (n.52 p.297). El camino de la liberación total y salvación sólo puede venir a través de una ética de ascesis aniquiladora.

Etica y derecho.—Constituye el tema del libro cuarto, en confusa mezcla con la especulación sobre la vida, ya expuesta, repitiendo que su filosofía es volver sobre «el pensamiento, que constituye la esencia de esta obra..., desde otros puntos de vista». Schopenhauer ofrece una interpretación áspera y desoladora de la vida moral y de sus más altos valores desde la raíz de su pensamiento pesimista.

En el umbral ya advierte que su ética no va a contener «ni pre-

[40] Ibid., II c.30 p.999-1009. También se ha extendido Schopenhauer en estos temas de la teoría de la belleza y de las artes, del sentimiento y gusto artísticos, exponiéndolos en forma más descriptiva y popular en uno de los trabajos recopilados en *Parerga y Paralipómena*, y publicado en castellano con el título *Metafísica de lo bello y estética*. Trad. de L. J. García de Luna (Bibl. de Fil. y Soc., Madrid, s.f.). Asimismo, en *Ensayos sobre religión, estética y arqueología*. Trad. de E. González-Blanco (Madrid, La España Moderna, s.f.) c.5.

ceptos ni una doctrina de los deberes», menos aún un fundamento de la moral de las virtudes o una proclamación del imperativo categórico y un código de leyes morales, porque todos estos conceptos son contradictorios [41]. En el apéndice sobre la crítica de Kant y en el ensayo *Dos problemas fundamentales de la ética*, examina, en efecto, y rechaza los principios de la ética kantiana de la ley moral y del deber. Su doctrina ética va a partir de los supuestos ya asentados para encontrar por la conducta moral los caminos de liberación de la voluntad de vivir, sometida a eterno conflicto y dolor.

El problema de la libertad es el tema introductorio en que se debate Schopenhauer. La solución, la misma que había propuesto en el opúsculo citado, es dualista, basada en la doble esfera o dimensión de la voluntad: como fenómeno, o voluntad individual, y como cosa en sí, o noúmeno. Pero Kant ya había situado la libertad en la esencia nouménica o inteligible del hombre. Por lo tanto, la voluntad en sí, el noúmeno de todas las cosas, es «completa y eternamente libre» y «se determina por sí misma, sin conocer ley alguna»; más aún, es «omnipotencia», libertad en su sentido más vasto y extenso. Pero la libertad como fenómeno, como objetivación individual, no es libre, porque todo fenómeno está sometido al principio de razón, y, por lo tanto, a la necesidad, al encadenamiento determinante de causas y efectos (n.55 p.317). En este sentido había negado en el citado opúsculo la libertad como *liberum arbitrium indifferentiae*, la libertad de las acciones humanas [42]. El individuo y sus actos, como fenómenos, están sujetos al encadenamiento causal de los motivos, que es necesario.

Pero el hombre, como individuo, es un fenómeno de la voluntad, la cual en sí es una e indivisible; ¿cómo puede ser, pues, libre? Schopenhauer se contenta con repetir la distinción entre el *carácter inteligible* del hombre, que es «un acto de la voluntad, indivisible e inmutable», y el *carácter empírico*, que es su fenómeno tal como se manifiesta en el tiempo, y, por tanto, necesario y determinado. El gran mérito de Kant sería el haber mostrado que esa necesidad es compatible con la libertad de la voluntad en sí, es decir, la coexistencia de la libertad con la necesidad. El carácter inteligible se manifiesta en las acciones y determina la naturaleza del carácter empírico, al que se añade después un *carácter* adquirido, que se forma viviendo, y consiste en la conciencia clara del propio carácter empírico.

En todo esto no hay trazas de libertad. Schopenhauer insiste en que la libertad de la voluntad no se transmite a la voluntad indivi-

[41] Ibid., I l.4 (n.53): «No se deben esperar de este libro de ética ni preceptos ni una doctrina sobre los deberes; mucho menos aún un principio general sobre la moralidad... para la proclamación de las virtudes. Tampoco hemos de hablar de un 'deber incondicional', porque éste, como digo en el apéndice, encierra una contradicción; ni tampoco de una 'ley de libertad', que se encuentra en el mismo caso... Es una contradicción palpable decir que la voluntad es libre y prescribirle después leyes con arreglo a las cuales ha de querer»

[42] *El fundamento de la moral*. Trad. de F. Díaz-Crespo (Barcelona, s.f.): «Los ignorantes y los espíritus toscos son los que siguen creyendo todavía en una libertad peculiar a cada uno de los actos del hombre, en un *liberum arbitrium indifferentiae*». «Puedes lo que quieres, pero en cada momento de tu vida no puedes querer más que una cosa determinada y absolutamente nada más que esa cosa».

dual, aunque en ella se manifieste[43]. El hombre no puede escoger su carácter empírico, que irá determinado a lo largo de la vida por el encadenamiento causal de los motivos. Pero es la voluntad en sí misma libre la que puede promover en el hombre y para el hombre su propia liberación. Así, la libertad se traslada, como se decía en el opúsculo, del *operari*, es decir, de las acciones, al *esse*, a la forma de vida que la voluntad ha dispuesto para cada individuo. A éste le queda una conciencia ilusoria de libertad: se cree libre *a priori* en sus acciones, que por experiencia advierte estaban determinadas[44]. Con este intento de enigmática solución, tan contradictoria como todo el sistema, Schopenhauer no escapa al fatalismo de la concepción india en que se inspira.

Grados de la vida moral.—El proceso de la vida moral se desenvuelve, según Schopenhauer, en varias etapas o formas de vivir en escala ascendente.

1) *El primer grado* se desenvuelve en un clima de *injusticia* y tiende a la organización de un orden exterior de *justicia negativa* entre los hombres. Porque, para Schopenhauer, la injusticia es el concepto primordial; el derecho y lo justo surgen como negación de la injusticia. «Nunca se hubiera hablado de derecho si no existiera la injusticia» (n.62 p.370). Su fundamento estriba en el estado ya descrito de la contienda y desgarro de la voluntad de vivir contra sí misma, resultante de la multiplicidad de individuos y del egoísmo impulsor de sus vidas, que les lleva a continuos conflictos y luchas. *La injusticia* es la condición que la voluntad tiene de vivir escindida y discorde en los diversos individuos. Consiste en que «cada hombre no se limita a afirmar su voluntad de vivir tal como se manifiesta en su cuerpo, sino que llega a negarla en otros individuos, tratando de emplear las fuerzas de éstos en servicio de su voluntad y destruirlos cuando a ella se oponen» (n.65 p.394). Si los hombres obran así por impulso natural, por fuerza las injusticias dominan el mundo. Son los actos todos en que la afirmación de la propia voluntad invade la esfera de la voluntad ajena y la niega, catalogados como homicidios, robos, astucias, lesión de contratos, etc.

El que padece la injusticia «posee entonces un derecho de coacción, es decir, el poder usar de la fuerza contra otro» en defensa contra la violación ajena. Nace entonces el concepto de *derecho*, que no es sino «la negación de la negación», de ejercer coac-

[43] *El mundo como voluntad y representación* I 1 4 n.55 (p.319): «La libertad de la voluntad, como cosa en sí, no se transmite directamente a su fenómeno, ni siquiera al fenómeno en que la voluntad aparece en el más alto grado de objetividad...: la persona. Esta no es nunca libre, aunque sea el fenómeno de una voluntad libre, pues es precisamente un fenómeno ya determinado por esa voluntad libre. Pero al mismo tiempo... cada acción aislada deberá ser atribuida a la voluntad libre y se presentará también a la conciencia como libre».

[44] Ibid., n.55 (p.319): «El hombre se cree libre *a priori* (es decir, aquí por un sentimiento originario) en cada una de sus determinaciones..., y sólo *a posteriori*, por la experiencia y por la reflexión..., reconoce que su acción se produce de una manera absolutamente necesaria, por efecto del choque del carácter con los motivos. Lo que explica también que la generalidad de los hombres, no atendiendo más que a su sentimiento, sostienen con ardimiento la libertad completa de todos sus actos, mientras que los grandes pensadores, y hasta las religiones más profundas, la niegan».

ción sobre la voluntad de otro para frustrar su negación, y que «se extenderá tan lejos como mi derecho de coacción» (ibid., n.52 p.371).

Este derecho, así como los límites de lo justo y de lo injusto, son determinaciones *morales* para el valor interno de las acciones que se revela al conocimiento del hombre, de su voluntad individual, y que se llama *conciencia*. «En el estado de naturaleza» serían dichos conceptos válidos. Pero «ese conocimiento no puede extenderse en todos los casos a los demás individuos, ni puede impedir que la violencia sustituya al derecho» (ibid., n.62 p.373). La razón común ha encontrado el medio de ahorrar a todos la violencia de las injusticias y los dolores de padecerlas: «Es el pacto social o la ley». Surge así el *Estado*, nacido de ese «común consentimiento», con la finalidad de reprimir, mediante la ley y su fuerza de coacción, la natural situación de injusticias y dolores (ibid., p.375).

La institución del Estado «se dirige tanto menos contra el egoísmo cuanto que debe su origen al egoísmo..., es llamado únicamente a realizar este egoísmo, ha sido creado en atención a la imposibilidad de una moral pura, es decir, de una conducta basada en principios morales... El Estado ha sido instituido no contra el egoísmo, sino contra las desastrosas consecuencias que resultan de la multiplicidad de egoísmos individuales que turban el bienestar común, a fin de asegurar ese mismo bienestar» (ibid., p.377). Por lo mismo, es un error pensar que el Estado tiene por fin fomentar la moralidad. No mira las intenciones del obrar injusto, sino los actos injustos por razón de sus efectos: los daños que causa. Ni siquiera prohibiría las acciones injustas que no causan daño si existiesen, pues no atiende al *obrar injusto* sino por razón del *padecer injusto*, que debe impedir. Schopenhauer se inspira en Hobbes, a quien expresamente cita. Y su idea del Estado se configura en un plano meramente jurídico bajo el dominio exterior de la coacción.

Sin embargo, la legislación del Estado, o la teoría del derecho, asume las determinaciones morales de lo justo e injusto para la aplicación concreta de sus principios. Dichos principios del derecho puro son el *derecho natural*, que más bien debe llamarse *derecho moral*, no siendo externa su validez, y por la legislación del Estado se convierte en derecho positivo en virtud de «un pacto legítimo», pues el Estado sólo puede llamarse «una institución moralmente admisible y no inmoral» (ibid., n.62 p.378-9). El derecho positivo será, sobre todo, *derecho penal*, ordenado a intimidar para que no se cometan injusticias. Y la pena no tiene, como creía Kant, carácter expiatorio, sino un fin meramente preventivo, el de impedir los delitos amenazando con castigos.

2) *El segundo grado* de la conducta humana es ya moral. El Estado está muy lejos de conseguir su fin, pues las injusticias y el dolor continúan enseñoreándose en el mundo. Preciso es, pues, elevarse a los valores morales de *bien* y de *mal*. Estos conceptos son *relativos*, pues lo *bueno* y lo *malo* dependen de su relación con una voluntad particular; sólo cabe llamar bien absoluto «al querer que se suprime y se niega a sí mismo». Y el bien o la virtud no se

imponen por preceptos o leyes, ya que a la voluntad libre no puede imponerse ley alguna, sino que se quieren por sentimiento espontáneo. A su vez, el hombre malo o perverso, es decir, el que «no es contenido por fuerza alguna exterior ni desperdicia ocasión de obrar injustamente», no encuentra satisfacción en sus violencias, sino que es consumido por sus propios apetitos; no sólo es el atormentador, sino también el atormentado (ibid., n.65 p.391-6).

Sólo cabe un remedio: el de rasgar «el velo de Maya», que tiene a los hombres envueltos bajo el *principium individuationis*, o la multiplicidad fenoménica de las voluntades individuales, con sus egoísmos, luchas enconadas y dolores, y descubrir la unidad esencial de la voluntad en sí de todos los seres, y, por tanto, considerar a los demás—incluso a los animales—formando uno consigo mismo. Justamente el *remordimiento* y *arrepentimiento* que siente el malvado por su acción injusta realizada por egoísmo, nacen de la oscura conciencia de esa unidad de voluntad. Más aún, «el sentimiento espontáneo de lo justo tiene su más íntimo origen en un cierto grado de superación del *principium individuationis*, en tanto que el injusto permanece en él» (ibid., n.66 p.403).

El sentimiento de justicia es, pues, el grado menor de superación del principio de individuación. El individuo ya descorre «el velo de Maya» en cuanto considera que la individualidad de los otros es igual a la suya y decide no afirmar la propia voluntad hasta el punto de negar la del otro. El grado superior es la *bondad* propiamente tal o justicia de las intenciones; en el *bueno*, la convicción de hallar el propio ser en los otros seres le da cierta alegría y le mueve al *amor* desinteresado y generosidad para con ellos. «Cuando este amor es perfecto, estimamos al prójimo y su destino como el propio». E incluso cuando la vida de una colectividad está en peligro hay individuos que sobreponen al propio bienestar la vida de la mayoría, dando su vida por ellos. Es el grado supremo de bondad y de amor.

Pero el dolor es parte esencial de la vida, y toda satisfacción no es más que supresión de un dolor, no felicidad positiva. Por ello, lo que el bien y el amor hacen por los demás no es más que la mitigación de los dolores. De ahí que el amor puro *(agape, caritas)* es por naturaleza *piedad o compasión (Mitleid)*, que es «*el conocimiento del dolor ajeno* nacido de la experiencia del propio dolor y considerado como nuestro... Todo verdadero amor puro es piedad, y todo amor que no sea piedad es egoísmo. El amor personal es el *eros;* la piedad es el *agape*. No es raro hallar una mezcla de los dos. Hasta la pura amistad es una combinación de amor y amistad» (ibid., n.67 p.407). Su fenómeno propio es el llanto. «Llorar es sentir compasión de sí mismo...; cuando lloramos por los males ajenos..., es porque con la imaginación nos ponemos en la situación del que padece, o vemos en su suerte el destino del mundo, y, por consiguiente, el nuestro» (ibid., p.408).

3) Hay, por fin, *un tercer grado* superador y liberador de esta moral de la compasión, que es el *ascetismo*. Nace cuando esta supe-

ración del *principium individuationis* se trueca en conocimiento inmediato de la identidad de la voluntad. Entonces «ante los ojos de un hombre se descorre (por completo) el velo de Maya y se penetra más allá del *principium individuationis*, de modo que toda distinción entre los hombres quedará borrada». Este hombre «se reconoce en todos los seres y descubre su esencia íntima y verdadera en todas las criaturas..., apropiándose así el dolor universal. Ningún sufrimiento le parece extraño... Ya no fijará sus ojos sobre sus dolores personales, como le sucede al egoísta» (ibid., n.68 p.409).

«El fenómeno por el cual se revela esta transformación es el paso de la virtud al *ascetismo*». El hombre que así se ha liberado del *principium individuationis*, de la individualidad fenoménica, y «ve la naturaleza tal cual es, no admite tal consuelo» de la compasión. «Su voluntad se convierte, ya no se afirma a sí mismo, niega su propia esencia de que el fenómeno no es más que un espejo... Ya no se contenta con amar al prójimo..., sino que nace en él un horror ante el ser del cual es expresión su propio fenómeno, ante la voluntad de vivir, ante lo nuclear y esencial del mundo, que considera como un tormento... Reniega de esa materia que se manifiesta en la forma corporal..., y todos sus actos se ponen en contradicción con él. Cesa de querer cosa alguna... y alimenta en su corazón la indiferencia en todo y por todo» (ibid., n.68 p.411).

El primer paso hacia esta ascesis de indiferencia y negación de la voluntad de vivir es «la *castidad* completa y voluntaria». Es asceta que reniega de su cuerpo, «no quiere la satisfacción sexual bajo ninguna condición». Se comprende que la primera exigencia de esta liberación, o ascesis negativa y total, sea la castidad absoluta, que libera de la primera y fundamental manifestación de la voluntad de vivir, que es el impulso sexual a la generación [45]. La pobreza voluntaria, la aceptación humilde y resignada de las mayores ignominias e injurias y toda clase de mortificaciones y maceraciones voluntarias, compondrán el conjunto de ejercicios del asceta, tendentes a la destrucción total del fenómeno de su existencia. Sólo el *suicidio* no sirve para este fin, porque afirma más bien la voluntad de vivir, como se ha dicho (ibid., n.69). Por último, cuando venga la muerte a destruir el fenómeno de la voluntad ya quebrantada, el asceta «la saludará con júbilo y la aceptará... como redención ardientemente deseada». El hombre tiene la misión de liberar radicalmente del dolor a toda realidad; a través del hombre, el mundo

[45] Ibid., n.68 p.411. En los *Complementos* II c.44 p.1085-1122, tiene un largo capítulo con el título *Metafísica del amor*. Esta metafísica, abiertamente materialista, viene a reducir todas formas del amor, por muy espiritual que pueda aparecer, al impulso sexual dominado por las exigencias de la generación y propagación de la especie. La elección individual en el amor no es sino elección de la especie y llevada a cabo según los intereses de la especie. La voluntad de vivir aparece en esta función como «el genio de la especie». Este sentido de la especie es el que orienta los juegos del amor, descritos con gran lujo de observaciones empíricas, y determina las afinidades, pasiones, enamoramientos y elección de consorte, con objeto de garantizar la prosperidad de la especie. En el amor, con todas sus aventuras, los hombres serán juguete del «genio de la especie». Schopenhauer hizo compatible su vida de libertad amorosa con las mujeres con una acusada misoginia, pues manifiesta en sus escritos opiniones muy despectivas de la mujer; rechaza el matrimonio monogámico y aboga por la unión con varias, incluso con cuatro. La única objeción a desposarse con cuatro mujeres, o la *tetragamia*, es la de tener cuatro suegras.

entero será redimido. «El resto de la naturaleza entera espera su salvación del hombre, que es sacerdote y víctima». Y es que, con la cesación del hombre, se acaba también el fenómeno y la existencia entera. «Con la completa desaparición del conocimiento, desaparecería el mundo, pues no hay objeto sin sujeto», repite de nuevo (ibid., n.68 p.411.413).

Schopenhauer ve una confirmación de esta doctrina de la ascesis aniquiladora en las filosofías brahmanista y budista y en toda la mística cristiana. En largas páginas termina exaltando las grandes figuras de los santos cristianos en confusa mezcla con los ascetas de la India. Cita y colma de entusiastas elogios las vidas y doctrinas de numerosos santos de la Iglesia, a comenzar por Eckhardt y terminando por madame de Guyon y Fénelon, cuyas teorías del abandono e indiferencia total le parecen similares a las doctrinas indias. Despojadas de sus dogmas, que son para él simple envoltura mítica, todas ellas vienen a expresar su misma moral suprema de negación de la voluntad de vivir. «Con esto también se demuestra cuán indiferente es que proceda de una religión teísta o de una religión atea» dicha moral nirvánica (ibid., n.68 p.415). Hasta se permite al final interpretar en este sentido la dogmática cristiana de la gracia y la redención: «la fe cristiana ha simbolizado en la *naturaleza*», y en su cabeza, Adán, la afirmación de la voluntad de vivir en el *estado de gracia* recibida de Cristo, y que hace al hombre libre, ese acto supremo liberador de la negación de la voluntad de vivir (ibid., n.70 p.436ss).

El nihilismo total parece ser el término lógico de este sistema. Así lo confiesa Schopenhauer: «La negación, la supresión y conversión de la voluntad, es también la supresión y desaparición del mundo, su espejo. En cuanto dejamos de verla en el espejo..., nos lamentamos de que se haya perdido en la nada». Suprimida la agitación, luchas y dolores de la voluntad, «el mundo desaparece inevitablemente en la nada». Y termina diciendo que es preferible calificar este término como precipitarse en el abismo de la nada a llamarlo con «mitos y frases vacías tales como la absorción en el Brahma o el nirvana de los budistas. Nosotros lo reconocemos así». Tanto para quienes la voluntad anima todavía como para los que por su conversión la han suprimido, «este mundo real, con todos sus soles y nebulosas, no es otra cosa que *la nada*» (ibid., n.71 p.443).

Dios y la religión.—Schopenhauer se manifiesta abierta y constantemente ateo. Pertenece al grupo más ajeno a toda creencia en Dios (ateísmo postulatorio). No lo pregona así directamente, pero a lo largo de toda su obra manifiesta de mil modos esta su manera de pensar. Ello no impide que haya hablado extensamente sobre el sentido de la religión.

El Dios monoteísta, trascendente y creador del mundo es, para él, el Dios de los judíos, «una fábula judía» que ha sido transmitida al cristianismo. En carta a su discípulo llama a Dios «el hogar nebuloso de los kukús» *(Wolkenkukuksheim)*. La creencia en Dios la

rechaza por ser totalmente incompatible con su sistema, que es la única verdad sobre el mundo. Hablando del tema, dice una vez: «Como el teísmo es la personificación de las partes y fuerzas aisladas de la naturaleza, así el monoteísmo lo es de toda la naturaleza...; debo confesar que mi cerebro se ha hecho incapaz de cobijar esas opiniones a consecuencia de los estudios filosóficos e indios». Y añadiendo que no puede sufrir esa idea de un *ens realissimum* y superior a todos, fuera del cual nada hay sino lo creado por él, concluye: «Que se forje un ídolo de madera, piedra, metal, o que se crea en conceptos abstractos, es lo mismo: sigue siendo *idolatría*, puesto que se tiene delante de sí un ser personal a quien se inmolan sacrificios, a quien se invoca... Cada rito u oración demuestra irrefragablemente la *idolatría*»[46].

La creencia religiosa es para Schopenhauer un sustituto alegórico de la explicación metafísica del mundo necesaria a todo hombre. En el capítulo complementario *De la necesidad metafísica en el hombre*, expone la tesis de esta necesidad o anhelo metafísico del hombre, que es *animal metaphysicum*. Las ciencias positivas, por mucho que se desarrollen, no ganan en profundidad; se detienen en el fenómeno y no explican la esencia profunda del mundo. Hace falta la filosofía, que es la concepción universal de la experiencia, la interpretación fiel de su contenido. Tal es su elemento metafísico, por la que es «esencialmente la ciencia del mundo».

Junto a los sistemas filosóficos se desarrollan las religiones, que «satisfacen perfectamente esa necesidad de una metafísica, que tan irresistiblemente experimenta el hombre, y reemplazan a la metafísica... para la multitud, que no tiene tiempo de pensar». Las filosofías expresan la verdad *sensu proprio;* las religiones, *sensu alegorico*, pues al pueblo no se puede presentar la verdad desnuda, que no comprende, sino envuelta en mitos y alegorías. «Las religiones son necesarias para el pueblo... Hay que tratarlas con todo miramiento posible, aunque se opongan al progreso de la humanidad en el conocimiento de la verdad». Las religiones imponen sus dogmas por la sola fe y la persuasión; la filosofía demuestra su verdad con pruebas.

La dificultad está en que las religiones no pueden confesar la naturaleza alegórica de sus dogmas y quieren imponerlos como verdad propia. Así, los teólogos supranaturalistas sostienen la verdad literal de los dogmas cristianos, lo que se hace insoportable «dada la ilustración general del siglo». Ello lo han comprendido los teólogos liberales, que desgajan de la revelación todo lo alegórico, quedándose con un núcleo verdadero, lo específicamente cristiano, que para Schopenhauer es lo mismo que su moral pesimista. Lo segregado de esto «no es más que vulgaridad, casi exclusivamente judaísmo, o... un detestable optimismo, bien lejos del espíritu cristiano».

Surge de aquí el antagonismo entre la filosofía y la religión, pues los teólogos se empeñan en hacer de la religión una especie de me-

[46] *Ensayos sobre religión, estética y arqueología* (de *Parerga y Paralipómena*) § 5. Trad. de E. GONZÁLEZ-BLANCO (Madrid, La España Moderna, s.f.) p.72-3.

tafísica, tratando de apoyar su contenido en la razón. Por ahora la religión domina las masas, apoyada en el poder del Estado y en el monopolio que ejerce en la enseñanza de los niños, en cuyas mentes, incapaces aún de reflexión, les incrusta la creencia de Dios, que queda arraigada para toda la vida. Schopenhauer insiste en que la razón de que las creencias religiosas sigan tan difundidas es esta enseñanza infantil. La creencia en Dios pasa a ser así como «una idea innata». Y, junto a esta causa, la violencia de los poderes y de las Iglesias, que han impuesto por la fuerza la religión en los pueblos y mantienen la intolerancia contra la filosofía. Pero ésta acabará por imponer su verdad. Schopenhauer sólo reclama libertad para el ejercicio de la misma [47]. En otro lugar anuncia, anticipándose a la profecía de Nietzsche: «El cristianismo continuará siendo derrumbado por las ciencias, y llegará su fin». Y es que «toda *religión* está en antagonismo con la filosofía» [48].

Sobre la génesis histórica de las religiones, Schopenhauer no cree «que la diferencia esencial entre las religiones consista en que sean monoteístas o politeístas, panteístas o ateas, sino en que sean optimistas o pesimistas... La razón de que el cristianismo venciese primero al judaísmo y luego al paganismo griego y romano, reside únicamente en su pesimismo, que confiesa que no somos más que miseria y pecado, mientras que el judaísmo y el paganismo fueron optimistas» (II c.17 p.723). Ya le hemos visto repetir que en el budismo, con ser religión atea, ha florecido el ascetismo místico tanto como en los santos cristianos. Sus preferencias por el cristianismo en su forma católica sobre el racionalismo luterano de la época están también en que aquél conserva ese pesimismo, coincidente con su filosofía, en su doble dogma esencial de la caída en el pecado, simbolizado en el mito de Adán, y en el de la redención por la negación de la voluntad de vivir, bajo el mito de Cristo. Por otra parte, no se cansa de repetir que el cristianismo se ha originado de la religión de la India a través de ocultas filtraciones, puesto que toda la sustancia de sus doctrinas es de procedencia brahmánica y budista. En cambio, el judaísmo desciende de la religión persa. Jehová es el Ormuz del *Zend-Avesta*, y Satanás, el enemigo, deriva, por transformación, de Ahrimán. De ahí, en el cristianismo, la extraña mezcla de judaísmo optimista y del espíritu del budismo. Con el mismo desenfado trata Schopenhauer las fuentes históricas del Evangelio, siguiendo a Reimarus y Strauss [49].

Schopenhauer reitera al final (II c.50 p.1196ss) la discusión sobre

[47] *El mundo como voluntad y representación* II c.17: «De la necesidad metafísica del hombre» p.713-741 (tema tratado también en otro ensayo de *Parerga*). Cf. p.741: «Un sistema de filosofía no tiene otra medida de su valor que la verdad..., el mundo es su problema; de él sólo se ocupa, y deja en paz a los dioses, pero les pide, a su vez que, la dejen en paz».

Repetidas veces acusa Schopenhauer al cristianismo de violencias y crímenes, y de que en las guerras y luchas por la fe religiosa han perecido en la historia muchos millones de hombres, más que por ninguna otra causa. Véase el dato de n.65 p.393 nota, de que sólo la Inquisición de Madrid hizo morir en la hoguera a 300.000, «sin contar los otros quemaderos religiosos diseminados por España». Como este dato histórico debe ser la verdad *sensu proprio* de su sistema.

[48] *Ensayos sobre la religión* § 0 p.93.98.

[49] *El mundo como voluntad* II c.48 p.1158-1190; *Ensayos sobre la religión* § 6 p.73ss.

el sentido de su filosofía y relación al panteísmo. Había declarado que no era ni teísmo ni panteísmo, sino simplemente «naturalismo». Ahora añade que su filosofía es *inmanente* en el sentido kantiano, un sistema intramundano que explica «cómo» es el mundo en sí y excluye la causa agente creadora y la final del mismo. De nuevo manifiesta su repulsa del panteísmo, máxime del Absoluto de los idealistas. Le horroriza llamar divino y perfecto a este mundo, condenado al dolor y la muerte, y considerar como «teofanías» sus fenómenos tan horribles y espantosos. Su respuesta es simplemente: «Aunque acepto el *èn kaì pân* (Uno-todo) de los panteístas, no admito el *poin Theos*, pues no traspaso los límites de la experiencia» (p.1199). Hay, pues, en su mente una repulsa absoluta y total del *Theos*, de la divinidad, aun bajo la forma degenerada panteísta. Y se queda en el simple monismo, con tendencia al nihilismo, pues la voluntad de vivir se encamina a la nada.

Influencia de Schopenhauer

Schopenhauer no dejó propiamente escuela. Su influencia, muy destacada, se ejerció sobre amplios círculos cultos de estudiosos de la literatura y el arte, los cuales leían con avidez sus escritos, llenos de erudición clásica y de finas observaciones sobre la vida, modelos de amenidad, agudeza y desenfado crítico. Por algún tiempo estuvo de moda en Alemania el modo de hablar y pensar schopenhaueriano. Sus sarcasmos contra «los profesores de filosofía» debieron de contribuir al descrédito de los grandes idealistas. Su visión pesimista del mundo y de la vida ejerció indudable influjo sobre la posterior y nueva forma de romanticismo, de escritores y poetas pesimistas. Ha sido llamado el profeta e iniciador de la *cuarta generación romántica* (1860-1890), en que se inspiran Wagner, Leopardi, Musset, Tolstoi, etc., y llega hasta nuestro siglo. R. Wagner, sobre todo, que fue algún tiempo su amigo, se entusiasmaba con sus teorías sobre el genio y la música. Más tarde, Nietzsche, que también entró en contacto con él en la época juvenil, recibe la inspiración directa de su filosofía de la vida y su radical y atea concepción del mundo. Llegó a llamarle «el bienaventurado Arturo, uno de los grandes santos de la religión romántica».

La influencia de Schopenhauer rebasó las fronteras alemanas, dejándose sentir en similares ambientes cultos de Europa bajo el impulso de la pasión romántica y del humor pesimista y sombrío. En Francia fue dado a conocer pronto y se propagaron sus escritos y comentarios elogiosos. Los estudiantes rusos lo leían con pasión y se le citaba en los teatros y salones. Más que su extraña metafísica, poco conocida de la mayor parte de sus admiradores, atraían sus escritos secundarios sobre temas vitales y estéticos, que se difundieron en ediciones populares por todas las naciones [50].

[50] Fue dado a conocer en Francia en 1870 por CHALLEMEL-LACOUR y analizado su pensamiento por T. RIBOT, que sobrevivió a los caprichos de la moda. También en Italia obtuvo gran fama posterior, con nutridas ediciones de principios de este siglo. En España fue dado

Con todo, Schopenhauer no dejó un grupo de discípulos que siguieran su original y extraño sistema, lo difundieran y comentaran. Sólo décadas más tarde, E. VON HARTMANN asumió de nuevo la temática schopenhaueriana de la voluntad inconsciente para remodelarla en un sistema independiente. Y un mayor mérito y actualidad de nuestro filósofo está en ser el gran precedente e inspirador de las filosofías vitalistas de WUNDT, PAULSEN y, sobre todo, de BERGSON (aunque no se prueba su dependencia directa respecto de aquél), del pragmatismo anglo-norteamericano y de las diversas corrientes del vitalismo moderno, con atisbos de inspiración incluso sobre el existencialismo de Sartre.

Entre los contados adeptos a su sistema cabe notar, primero, a JULIO FRAUENSTÄDT (1813-1879), el fiel discípulo, confidente y editor de sus obras. Había estudiado filosofía y teología en Berlín y fue preceptor de los hijos del embajador ruso. Después de dos años de estancia en Vilna conoció en Francfort a Schopenhauer, y, tras cinco meses de conversaciones con él, se adhirió a su sistema, abandonando el hegelianismo juvenil (1846). Retornando a Berlín, permaneció siempre en contacto epistolar con el maestro y se dedicó a exponer y defender sus doctrinas en los escritos *Sobre la relación de la razón con la revelación* (Darmstadt 1848), *Cuestiones estéticas* (Dessau 1853), *La vida ética* (Leipzig 1866) y, sobre todo, *Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer* (I. Leipzig 1854; II, 1876). Su obra principal es *Schopenhauer-Lexikon* (1871).

Su pensamiento conserva cierta originalidad en ética. Negando que el espacio, tiempo y causalidad fueran formas subjetivas, pretendió sustituir el idealismo subjetivo de Schopenhauer con un «idealismo fenoménico-objetivo», en que la multiplicidad de los individuos no sea mera apariencia. Permanece, no obstante, monística la raíz del ser, la voluntad acompañada del entendimiento, de la cual brota tanto el dolor como el gozo.

FELIPE BATZ (seudónimo) MAINLÄNDER (1841-1876) fue cinco años comerciante en Italia, y, vuelto a Alemania, residió en Berlín y luego en Offenbach, su ciudad natal. Murió suicidado. En su obra principal, *La filosofía de la salvación* (Berlín 1876), lleva la doctrina de Schopenhauer hasta las consecuencias extremas de disolución ontológica y pesimismo ético. El proceso del mundo se origina por una fragmentación de la unidad primitiva en una multiplicidad animada por una fuerza destructiva, tendente a suprimir la multiplicidad, no para reintegrarla en el uno, sino para precipitarla en el no-ser. La manifestación de esa unidad primordial, que llamamos Dios y concebimos como personal, es una actividad que aspira al no-ser. Dios ha muerto, y su muerte era la vida del

a conocer por el profesor krausista URBANO GONZÁLEZ SERRANO, que publicó en 1894 estudios sobre la obra y personalidad del filósofo alemán en revistas y periódicos. Las numerosas traducciones de escritos suyos de fin del siglo muestran la difusión de su ideología radical y pesimista en los medios anticlericales. Antes había sido examinado su sistema por el cardenal CEFERINO GONZÁLEZ, en su *Historia de la Filosofía* III (Madrid 1874). Cf. J. BOURDEAU, *A. Schopenhauer. Pensées et fragments* (París ^{21}1922) p.227ss; T. RUYSSEN, *A. Schopenhauer* (París 1911).

mundo. La divina voluntad de destrucción revive en las múltiples fuerzas del mundo generadas por la ruina de Dios, las cuales se individualizan en todo ser orgánico e inorgánico, y se debilitan en lucha continua hasta el total agotamiento: tal es el fin del proceso del mundo, y el no-ser deviene total. En consonancia con esta ontología se hallan sus ideas ético-políticas. La voluntad de cada individuo se configura como egoísmo. Y es el egoísmo el que lleva a la formación del organismo estatal y a la religión con la creencia en la felicidad eterna. Pero también conduce al no-ser. Pues el querer, animado por el conocimiento de que el no-ser es superior al ser, es el principio supremo de toda moral.

Julio Augusto Bahnsen (1830-1881) fue discípulo de Schopenhauer y, a la vez, entusiasta lector de Hegel. Escribió varias obras sobre caracteriología y estética, y la más filosófica: *La contradicción entre la ciencia y la esencia del mundo*, 2 vols. (Berlín 1880-81). Trata de desarrollar la doctrina de su maestro con conceptos y actitudes de Hegel. En su pesimismo, más integral que el del maestro, ve en la contradicción de la voluntad la esencia misma del mundo.

Pablo Deussen (1845-1919), discípulo también de Schopenhauer, preparó la edición crítica de sus obras. Fue compañero de estudios de Nietzsche, que le disuadió de sus estudios teológicos emprendidos y le incitó a dedicarse a los filosóficos. A sugestión de las doctrinas de su maestro debió su apasionada entrega a los estudios de literatura y filosofía de la India. Fue profesor en las Universidades de Ginebra y Kiel. Escribió una primera obra: *Los elementos de metafísica* (Leipzig 1877), que obtuvo gran resonancia. Traductor e intérprete de las *Upanishadas*, sistematizó en su obra *El sistema de los Vedanta*, el idealismo upanishádico según había sido ilustrado por Sankara. Escribió también *Historia general de la filosofía y de las religiones*, 2 vols. (Leipzig 1894-1917), *Filosofía de los indios* ([4]1919), y numerosas traducciones de textos sánscritos. En la especulación de la India antigua creyó ver los gérmenes de las sucesivas filosofías occidentales. Trató de conciliar la visión metafísica y ética del *Vedanta* con el pensamiento kantiano y las teorías de Schopenhauer, viendo en las categorías de espacio, tiempo y causalidad formas puras de nuestra facultad cognoscitiva.

CAPITULO XI

Krause y el krausismo

Si bien ocupa un lugar muy secundario en el pensamiento alemán y ha sido casi olvidado por sus compatriotas y en los manuales generales, damos sucinta exposición de este autor por el singular influjo que ejerció, sobre todo en nuestro país.

CARLOS CRISTIAN FEDERICO KRAUSE (1781-1832) *.

Vida y obras.—Nació en Nobitz, pueblecito cercano a Eisenberg (Sajonia). Era hijo de un maestro de escuela. Su infancia fue tan débil y enfermiza, que se temió no verle llegar a mayor edad. Hasta los once años casi no salió de su cuarto y de los brazos de sus padres. Toda su vida arrastró esta constitución débil y anduvo aquejado de diversas dolencias, crisis y convulsiones, que fue superando por su modo de vivir sobrio y metódico.

Estudió las primeras letras con su padre, y después en la escuela claustral de Dondorf y en la de Altemburgo. Desde niño era muy aficionado a la música, y acompañó sus estudios en las lenguas clásicas con asiduo ejercicio de instrumentos músicos y una esmerada educación en el arte y su historia, que perfeccionó a lo largo de su vida, sobre todo en un viaje posterior a Italia.

De 1797 a 1800 cursó los estudios de teología en la Universidad de Jena por deseo de su padre. Pero sus aficiones le llevaron más al estudio de filosofía y matemáticas. Siguió asiduo los cursos de Fichte y Schelling, profesor entonces en Jena. En 1801 se doctoró en filosofía y matemáticas, y se habilitó después con una disertación latina sobre las relaciones entre filosofía y matemáticas. De 1802 a 1804 dio cursos en la Universidad, como docente libre, sobre matemáticas, filosofía y derecho.

La irrupción de la guerra en Jena interrumpió la vida académica, que aprovechó Krause para dedicarse un año al estudio y a la educación musical en Rudolstadt. En 1805 pasó a Dresde, a enseñar en la escuela de ingeniería, permaneciendo allí hasta 1813, y trabajando con empeño en el ideal que había concebido de construir un sistema de filosofía para la educación de la nueva humanidad. Para ello deseaba obtener una cátedra universitaria. Con este fin se trasladó a Berlín, donde obtuvo en 1814 la habilitación, y dio un año lecciones como docente libre sobre su sistema de la ciencia, y fundó, con otros colaboradores, la *Sociedad para la lengua alemana*. Sus aficiones le llevaron también a estudios sobre lingüística germana, con el afán de reformar su vocabulario, pues creía que todo progreso de la cultura pedía un correspondiente avance de la lengua. Ocurrió entonces la muerte de Fichte, y pretendió la sucesión de su cátedra de ordinario, que le fue denegada, sobre todo por la oposición masónica. Y hubo de regresar a Dresde, entregándose de lleno a la preparación de sus obras.

Desde sus años de estudio había decidido entregarse a la indagación filosófica, considerando que el principal interés del individuo

* **Bibliografía:** H. von Leonhardi, *Krausens Leben und Lehre* (Leipzig [2]1904); H. S. Lindemann, *Übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre K. Cr. Fr. Krause und dessen Standpunkte zur Freimaurerbrüderschaft* (Munich 1839); A. Banfi, *C. F. Krause:* Sophia n.1-3 (1934); T. Schwarz, *Die Lehre von Naturrecht bei K. C. F. Krause* (Berna 1940); O. Schedl, *Die Lehre von den Lebenskreisen bei K. C. F. Krause* (Würzburg 1941); Ziegenfuss, *Philosophen-Lexicon* I p.682-7. Véanse además los numerosos estudios sobre su personalidad y sobre su ciencia de H. Ahrens, G. Tiberghien, J. Sanz del Río y demás discípulos que en lo siguiente se mencionan.

en el siglo actual era «elevarse al bien y bello ideal mediante el conocimiento de la naturaleza en forma de una ciencia sistemática». Y en 1804, al revisar su primer libro sobre el derecho natural, se despertó en él la idea de que «nuestra humanidad terrena es parte viva y subordinada de la humanidad universal, y que el más alto fin del hombre está en vivir en la tierra como parte y miembro de esta humanidad..., y que el destino del hombre es realizar en su parte la unidad y finalidad del todo... Que la educación de la humanidad, como una sociedad homogénea y concertada en todas sus personas, pueblos y género humano, y la educación consiguiente del hombre todo, en toda su naturaleza y relaciones, no ha sido hasta hoy objeto de interés directo, ni de una institución propia para ello, puesto que la institución del Estado, de la Iglesia y las demás particulares toman al hombre y lo educan cada una de un lado y para un fin esencial sin duda, pero no total, humano ni armónico. Que este fin superior pide una institución propia que se ocupe del hombre y de los intereses comunes *puramente humanos*..., institución que, abrazando en asociación orgánica todos los hombres y todas las sociedades fundamentales, desenvuelva uniformemente en él las fuerzas, fines y personas particulares...» [1]

Tal es el nuevo ideal de unión, educación y reforma de toda la humanidad que, a la vez y en consonancia con el pensamiento del sistema, se suscitó en el joven Krause. Penetrado de tan alta y regeneradora idea, buscó en seguida un ambiente o grupo que trabajara con principios semejantes. Y creyó encontrarlo en la sociedad masónica. Fue presentado por su amigo J. A. Schneider a la logia de Rudolstadt y entró en ella. Comenzó entonces a investigar en los documentos masónicos sus fines e ideales. Fruto de este estudio fue su obra *Los tres primitivos documentos de la Sociedad de los hermanos masones (Die drei ältesten Urkunden der Freimaurerbrüderschaft*, Dresde 1810). El resultado del examen sobre los orígenes e historia de la secta fue muy crítico. Krause atacaba duramente, sobre todo, la ley del secreto masónico, como contrario a la conciencia y dignidad humanas. Y destacaba las aberraciones y abusos que han degradado a la sociedad. Las consecuencias de tal actitud de sincera honradez no se hicieron esperar. Varias logias condenaron la obra apenas anunciada y los grandes maestros de Berlín hicieron votar la expulsión de Krause del seno de la misma. «Desde entonces fue Krause perseguido con tenaz encono por varias logias y socios de esta poderosa hermandad, que disponía en muchos Estados alemanes de todos los destinos y los honores» [2].

En lo sucesivo siguió Krause trabajando por su cuenta en su idea de lo que él llamó «Liga o unión de la humanidad» *(Menschheitbund)* y estructurando el plan de esa sociedad futura que debía realizar «el destino de la humanidad en la tierra». Todo debió de

[1] Texto en J. Sanz del Río, *Biografía de Krause*. Apéndice a la obra de G. Tiberghien, *Ensayo teórico e histórico sôbre la generación de los conocimientos humanos* IV (Madrid, s.f.) p.325-6.

[2] J. Sanz del Río, o.c., p.330.

quedar, sin embargo, en pura actividad teórica. A la vez que preparaba su sistema y daba sus lecciones, publicó su obra más popular: *Ideal de la humanidad (Das Urbild der Menschheit*, Dresde 1811), en que expone su ideal místico-humanitario de la sociedad humana en todas sus funciones orgánicas de sociedad científica, artística, moral, religiosa, etc., desde los individuos, familias, pueblos, hasta la total humanidad terrena. Escribió además *Sistema de moral* (Leipzig 1810) y el manifiesto o proclamación de la liga, *Discursos a la humanidad para edificar el reino de la humanidad religiosa en la tierra*, en donde a una fundamental bondad de intentos acompañan «mandamientos de la humanidad», con enunciados gratuitos y fantásticos. No es extraño que su complexión enfermiza se resintiera de nuevo gravemente. «Por segunda vez fue atacado de pesadillas, acompañadas de convulsiones epilépticas» [3]. Krause fue un enfermo obsesionado por curar a la humanidad de sus males con su ideal místico-moralizante de la sociedad universal, profeta de la nueva humanidad regenerada por el pensamiento libre y el progreso.

A este período sucedió su traslado a Berlín, donde ya se ha dicho fracasó en su pretensión de ser profesor ordinario. Regresó a Dresde en 1818 por invitación del ministro conde de Einsiedeln, ocupándose en algunas series de lecciones y en preparar nuevas obras. Pero sus enemigos le indispusieron de nuevo con aquél, de cuyo favor se vio de improviso privado. Fue entonces cuando, por invitación de un amigo, emprendió largo viaje por Italia y Francia, dedicado a sus aficiones estéticas. De retorno a Dresde recayó en grave enfermedad, postrado durante cuatro meses, «con frecuentes vértigos y calambres». Pudo reponerse y proseguir sus trabajos de investigación. Para realizar su plan de dar al mundo su nuevo sistema filosófico, se trasladó a Gotinga en 1823, en cuya Universidad se habilitó para la libre docencia (1824), y dio con regularidad cursos sobre todas las ramas de la filosofía, sobre derecho, estética y hasta teoría de la música, hasta 1830.

En este período de Gotinga publicó Krause las obras en que expone su sistema teórico, ya de antemano trabajadas. Las principales son: *Lecciones sobre el sistema de filosofía (Vorlesungen über das system der Philosophie*, Gotinga 1828; 2.ª ed. en dos tomos: I: *Analítica*. II: *Sintética*, 1869); *Lecciones sobre las verdades fundamentales de la ciencia (Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Leipzig 1829; 2.ª ed. en dos partes [1868-9], que contienen su pensamiento), completado por el *Compendio del sistema de la lógica (Abriss des Systems der Logik*, Gotinga 1828). Sobre la doctrina del derecho, considerada en Alemania como la mejor parte de su filosofía, escribió *Compendio del sistema de filosofía del derecho (Abriss des Systems der Rechtsphilosophie*, Gotinga 1828), y en su primera etapa: *Fundamentos del derecho natural (Grundlage des Naturrechts)* (Jena 1803). Y, asimismo, una *Filosofía de lo bello y del arte o estética* (Gotinga 1828), con otros varios ensayos.

[3] J. Sanz del Río, p. 330.

No obstante, tampoco en Gotinga consiguió su pretensión de obtener una cátedra de ordinario, de la que fue postergado al aspirar a ella en 1820. De nuevo amargado y enfermo, hizo una última tentativa, decidiendo probar fortuna en una universidad meridional. Se trasladó a Munich en 1831; pero allí tropezó con la hostilidad de Schelling, y sus enemigos de nuevo le persiguieron, denunciándole ante el Gobierno. Fue envuelto en un proceso penal y recibió una orden de expulsión de la ciudad, de la que pudo evadirse bajo la responsabilidad de personas influyentes, como el filósofo F. Baader. Se le permitió quedar en la ciudad, pero su salud volvió a empeorar. A la vuelta de una estancia de cuatro meses en los baños de Partenkirchen, murió, víctima de un ataque cardíaco, el 29 de septiembre de 1832.

Descuella en Krause la extrema y ejemplar laboriosidad de su vida, transcurrida en la oscuridad de sus numerosas lecciones de docente privado, sin grandes relaciones ni influencias exteriores. A tan agobiante labor hubo de entregarse por la necesidad de procurarse medios para sostener a su numerosa familia. Sólo al final, en 1831, una herencia de un pariente de Eisenberg le permitió algún desahogo. No obstante, añadió el trabajo incansable de elaborar sus numerosas obras, obsesionado con el valor superior de su sistema filosófico y con el empeño de difundirlo en el mundo. Además de las obras mencionadas, publicó diversos tratados sobre matemáticas, lingüística y otros numerosos ensayos filosóficos que vuelven reiterativamente sobre las mismas ideas. Destacan una *Filosofía absoluta de la religión* (I, Gotinga 1824; II-III, póstumos, Gotinga 1834) y un *Diccionario matriz de la lengua* (Dresde 1816). Buena parte de su producción quedó manuscrita y ha ido publicándose por sus discípulos hasta entrado el siglo XX [4].

El sistema del principio absoluto.—Krause se remitía con preferencia a Kant como punto de partida y rechazaba el apelativo de discípulo de Schelling que se le atribuía, si bien sostenía que a su filosofía no se podía llegar sino a través de la de éste. Pero presentaba su sistema como una superación de Kant y de los tres grandes idealistas. Todos ellos habrían incidido en el dualismo irremediable del sujeto y objeto, de lo ideal y real, sin lograr remontarse a la unidad superior de la ciencia. El mismo Kant no habría llegado a penetrar el «en sí» *(in sich)* del yo o sujeto, ni menos la cosa en sí. Y las doc-

[4] En la biografía citada de SANZ DEL RÍO, p.343-349, se enumeran 45 títulos entre obras publicadas, otras que se anuncian y manuscritas. Sólo las principales obtuvieron varias ediciones y no ha aparecido edición de *Obras completas* en alemán. El mismo Sanz del Río tradujo *El ideal de la humanidad* con introducción y notas (Madrid 1860; 1904). Su otra versión: *C. Cr. Krause: Sistema de la filosofía. Metafísica. I. Análisis, expuesta por Julián Sanz del Río* (Madrid 1860; 1871) «no es una traducción ni literal ni libre» de la primera parte de la obra de Krause, sino una exposición, después de profunda asimilación del texto, adaptada a la mente de nuestro pueblo, dice él mismo (Introd. p.LIX). Aunque no debe pasar de mera paráfrasis. Más tarde tradujo F. Giner de los Ríos, la *Estética*, de Krause (2.ª ed., 1883). Y no se tradujeron al español más obras de Krause, a pesar del arrollador movimiento krausista.

trinas del Absoluto no recogían de la esencia absoluta sino algún momento o aspecto parcial; además no recorrían sino una sola de las vías del conocimiento del Absoluto, la que asciende al infinito partiendo de lo finito y negando su finitud.

Lo cierto es que su nueva filosofía se plantea, al par que la de los idealistas, como otro sistema del Absoluto. Parte del Absoluto como principio primero e indemostrable; y a él aboca o de él desciende, como ser infinito y divino, para explicar la multiplicidad de los seres y de las ciencias. Su pretensión es alcanzar una visión científica más unitaria y orgánica de las diversas esferas de los seres y su pluralidad infinita, como fundados y contenidos en aquel ser absoluto. Esta pretensión es además—dada la mentalidad o formación matemática de Krause—la de demostrar, con evidencia y rigor casi matemáticos, la derivación de todos los seres del principio absoluto y sus mutuas relaciones orgánicas.

El punto de partida es la noción de *sistema de la ciencia* como un saber que comprende todo conocimiento y, aunque formado de muchas partes o ciencias particulares, constituye un *organismo*. La idea del sistema de la ciencia exige, pues, la unidad del conocimiento: es necesario que la ciencia sea *una*, si ha de tener un carácter sistemático. Debe haber primero una unidad *subjetiva*, en que todo el conocimiento se resuelva en un solo pensamiento orgánico, como expresión de la unidad del espíritu; y también unidad *objetiva* de la ciencia, porque la unidad del conocimiento implica la de su objeto, sin la cual sería ilusorio.

Pero esta unidad del saber sólo puede estar establecida sobre la unidad de su *principio*, concebido como conocimiento uno y absoluto, fundamento o razón *(Grund)* sobre que reposan todos los conocimientos particulares, el único que puede establecerlos y demostrarlos. El término de razón fundamentante o *Grund*, repetido en todos los tonos y sobre el que gira toda la concepción de Krause, tiene sentido no sólo gnoseológico, sino también, y principalmente, óntico. Se llama *razón* aquello en que y mediante lo que se determina una cosa, como dada y contenida en ella, esto es, como fundada [5]. El principio de la ciencia es, por lo tanto, el principio de toda realidad y de toda existencia. Y, en consecuencia, este principio de la ciencia única y superior supone a la vez la unidad del principio objetivo o real, so pena de falsedad. De ahí que el principio del sistema de la ciencia y de todo conocimiento debe ser

[5] SANZ DEL RÍO parafrasea así esta noción de razón o fundamento: «Llamamos fundamento en toda relación a aquello de que es y en que es algo determinado, como dado y contenido en ello, esto es, como fundado» *(Sistema de la filosofía. I. Análisis*, preliminares n.12 p.150).

concebido como «el principio uno, infinito y absoluto de todo lo que es».

Por otra parte, la idea del sistema orgánico de la ciencia supone no sólo una unidad de principio, sino una variedad de partes subordinadas que, abrazando todas las ciencias particulares, recorren el dominio entero de la verdad y del conocimiento. El principio absoluto debe dar razón o explicar también la riqueza inmensa de las cosas, contenidas en la unidad de principio, y las relaciones orgánicas de las mismas, que constituyen el organismo de la ciencia. Y ello debe hacerse por *demostración*. Una cosa particular está demostrada cuando se reconoce que su esencia está en un todo superior. La ciencia, pues, debe ser demostrativa, debe demostrar todo lo finito en la luz del principio absoluto. Pero el principio mismo debe ser reconocido como *indemostrable*, puesto que es concebido como el principio uno, infinito y absoluto; que, por lo tanto, no está contenido en ningún otro como en su razón. En consecuencia, es necesario que el principio uno y absoluto sea la razón de una variedad de manifestaciones en el organismo universal de las cosas, y que esta variedad se produzca igualmente en el conocimiento, en donde todo debe estar enlazado de manera que cada parte tenga su demostración en el principio absoluto, en sí indemostrable.

Las divisiones del sistema de la ciencia proceden de esta misma raíz. Ante todo, una primera y general división en dos partes: la *Parte subjetiva o analítica* y la *Parte objetiva o sintética*.

La *Analítica* es la primera consideración o trabajo científico, que arranca de la conciencia común de los espíritus finitos para ascender al conocimiento cierto del principio absoluto. Cada espíritu individual ha de partir de una primera evidencia, que es la propia conciencia, y, conociéndose a sí mismo en su interior contenido y en todas sus fuerzas y manifestaciones, se eleva gradualmente de lo múltiple, diferente y parcial al pensamiento racional y eterno de la naturaleza y del espíritu infinitos, y de ahí al pensamiento del ser infinito y absoluto. Así, en su propia conciencia, debe adquirir la ciencia o un conocimiento racional del ser absoluto.

En la *Parte sintética*, el espíritu humano se esfuerza por descubrir en la intuición del Absoluto todo lo que es y contiene en sí. Entonces advierte que dicho principio es la razón del mundo, de la naturaleza, del espíritu, de la humanidad y de sí mismo, y que todo lo conoce en y por el principio. La tarea de esta segunda parte es desarrollar todos los conocimientos

desde la intuición de esa esencia fundamental, construyendo de ese modo el organismo científico.

La distinción entre ambas partes es puramente subjetiva; todo lo que conocemos analíticamente está contenido en la ciencia sintética y fundamental. Pero es condición propia del espíritu individual, que se olvida del principio, comenzar de nuevo y elaborar por sí y en sí toda la construcción de la ciencia.

La división ulterior se refiere a la ciencia una en su doble vertiente. Considerada en su objeto, se divide en ciencia de la *Humanidad*, de la *Naturaleza*, del *Espíritu* y de *Dios*. El primer descubrimiento científico es el de la humanidad, en la cual, puesto que el hombre se conoce como espíritu y cuerpo, son descubiertos los dos reinos de la naturaleza y del espíritu. Los tres objetos constituyen el *mundo* o universo. Por encima de la oposición entre espíritu y naturaleza, y como razón de su existencia, está el ser supremo, o Dios, objeto de la parte más elaborada del saber, que da su unidad absoluta a toda la ciencia. En esos cuatro objetos se tienen las cuatro ramas principales en que se ha desarrollado comúnmente la filosofía: teología y cosmología, o filosofía de la naturaleza; psicología, o filosofía del espíritu; antropología o filosofía del hombre y de la humanidad. La matemática pura cree Krause que debe comprenderse en el sistema de la ciencia como una parte esencial de la metafísica.

Así estructurado y ya en germen el nuevo «sistema de la ciencia» (entendida la ciencia como el saber superior o filosófico), Krause subraya su superioridad sobre los anteriores por haber incorporado la analítica, como una parte y no simple preparación a la misma, por la visión sintética de todas las ciencias subordinadas (principios de moral, del derecho, de la religión y de la estética) en el principio absoluto, que es la esencia de Dios, y, por fin, por la integración de la ciencia orgánica de la humanidad, como la parte más íntima de todo el organismo de la ciencia.

Las denominaciones que han de atribuirse a la nueva doctrina son también desde el principio acuñadas: se debe llamar, por su forma, el *sistema* u *organismo de la ciencia;* por su contenido, la *ciencia del ser o ciencia de Dios*, y por ello le valen los títulos de *idealismo* absoluto, ya que es la ciencia de la idea absoluta, y, a la vez, de *realismo*, porque la idea absoluta es el ser absoluto o ser de toda realidad en el sentido platónico-aristotélico de *to ontos on*; y en cuanto a su propiedad de reconocer todos los objetos del pensamiento en armonía, su ape-

lativo será de armonismo o *racionalismo armónico* (apelación preferida por Sanz del Río). Bien notoria es la desmedida pretensión de Krause de no dejar ninguna filosofía fuera del sistema, sin fijarse en sus incompatibilidades.

Analítica.—En esta primera parte se advierte un remedo lejano de la *Fenomenología*, de Hegel. Pero Krause la incorpora como pieza esencial del sistema, que debe conducirnos metodológicamente al conocimiento cierto del principio.

El punto de partida y condición de todo el análisis debe ser algún dato o verdad de evidencia inmediata. Este no puede ser *la existencia de objetos exteriores* y *sensibles*, porque el conocimiento de ellos no es inmediato, ya que es condicionado por los sentidos. Percibimos inmediatamente las impresiones producidas en nuestros sentidos por los objetos, sólo mediatamente éstos. Y el conocimiento de seres racionales es doblemente mediato a través de las impresiones sensibles. Por eso se puede dudar de la existencia del mundo exterior, ya que a veces no notamos la distinción entre el sueño y la vigilia. Los sistemas idealistas muestran que esta duda puede echar hondas raíces en los espíritus.

En cambio, no es posible dudar de la conciencia del yo, del conocimiento de la *propia existencia*, dado en cualquier percepción. Tal es, por tanto, la única inmediata evidencia, el punto de partida de toda la ciencia, como desde Descartes viene haciéndose por la filosofía moderna: la intuición del yo *(die Grundschauung des Ich)*. El primer problema es penetrar el contenido de esta idea o intuición fundamental *(Grundschauung)* que es el yo. Este pensamiento del yo no puede expresarse por enunciados como «yo pienso, existo, soy cuerpo o espíritu». Todas estas determinaciones presuponen siempre la conciencia de nosotros mismos como un *ser total (ein ganzes Wesen)*, como la certeza inmediata de la que no se puede dudar. Además, está sobre la oposición del sujeto y objeto; en la intuición del yo no nos distinguimos aún como sujeto y objeto, sino como simple identidad con nosotros. En esto se distingue del punto de partida de Descartes y de Kant, de Fichte e idealistas, que colocan el no-yo como condición de la intuición del yo. Debemos elevar el yo sobre toda oposición del sujeto y del objeto, de la interioridad y la exterioridad.

El análisis del yo se prosigue luego en una doble vertiente: con relación a sí mismo *(an sich)* o en su naturaleza propia, y en lo que el yo contiene *en sí mismo (in sich)*. En el primer aspecto aparece que es un ser uno, que es *él mismo*, que es

todo lo que él es *(ein selbes ganzes Wesen)*; es decir, *unidad, seidad* del yo o sustancialidad *(Selbständigkeit)* y *totalidad*. Es la tríada de categorías generales, que se aplica luego a todas las esencias.

Considerado el yo en lo que contiene *en sí mismo (in sich)* o en su interioridad, todos responden a la simple inspección de la propia conciencia: *yo soy espíritu y cuerpo como hombre*. El yo es, pues, espíritu y cuerpo, según atestigua la conciencia común. Ambos unidos en la totalidad indivisible del yo. El cuerpo pertenece a la naturaleza exterior, sometida al encadenamiento necesario de sus leyes, y sólo en parte el yo domina sobre él. Mientras que sobre el espíritu yo ejerzo acción inmediata y libre. Ello conduce a la distinción psicológica del espíritu y del cuerpo. Y como el cuerpo procede del mundo exterior, el cual nosotros no podemos crear, mientras que el mundo interno de nuestra imaginación lo creamos libremente, se viene a la distinción del reino del espíritu, en que domina la espontaneidad y libertad, y el de la naturaleza y de la corporalidad, que consiste en la totalidad y necesidad [6].

Si se prosigue analizando el yo en la *variedad* de sus manifestaciones internas, vemos que está sometido al *cambio*. Sus pensamientos, sentimientos y voluntades se modifican sin cesar y se desarrollan en el tiempo. El *tiempo* es la forma de mudar, una propiedad de los seres, que se modifican, y propiedad formal del yo, en cuanto sometido al cambio. Pero mientras los actos y estados del yo se modifican, sigue siendo siempre el mismo yo. Esto significa que el yo se distingue de esos estados mudables y que es la *razón (Grund)* de todas sus modificaciones interiores, no sólo como razón temporal de tales determinaciones de la actividad, sino también como *razón eterna* y necesaria, que está sobre el tiempo. Se han de distinguir, pues, dos modos de existencia en el yo: uno temporal y otro eterno, o más bien subsistente sobre la eternidad y el tiempo, como un yo superior *(Ur-Ich)* [7]. Esta idea de la sobreesencia del yo (que evoca la idea de Nietzsche y el yo superior de los freudianos) va a ser aplicada luego al ser supremo.

En su modo de ser eterno, el yo existente aparece como poder o facultad *(Vermogen)* que en su modo de ser temporal se despliega en una serie de *actividades* provenientes de tres *facultades*: las del *conocimiento, sentimiento* y *voluntad*. Estas tres facultades se desarrollan con sus actividades en mutua relación o consonancia, constituyendo un organismo parcial

[6] *Vorlesungen über das System der Philosophie* (Gotinga 1828) p.58-94.
[7] *System der Philosophie* p.95-127; *Grundwahrheiten der Wissenschaft* VI (Gotinga 1829)

e interno en el yo total, que es además un organismo *viviente*, porque realiza en el tiempo el fondo eterno de su actividad [8].

El análisis de las tres facultades comienza por la del *conocer*, ante todo respecto de su dominio o de los objetos que conoce. Este dominio del conocimiento comprende el yo, el no-yo y la unión de ambos. Yo me conozco a mí mismo como espíritu, como cuerpo y como hombre, en la unión del espíritu y del cuerpo. Al conocerse el yo como espíritu individual y finito, distingue esa idea finita como parte de su esencia eterna, siendo conducido al pensamiento de la existencia de otros que realicen la misma idea de un espíritu finito. Y como todo espíritu finito encierra en sí algo infinito, que un número determinado de espíritus no podrían nunca realizar, se abre a la noción de un número infinito de espíritus finitos. Tal es la idea del «reino de los espíritus» *(Geisterreich)*, que se afirma en el pensamiento como posible.

De igual suerte, al conocerse el yo como un *cuerpo* determinado en lo infinito, se considera en sus relaciones con la naturaleza. La experiencia no le muestra más que una parte de esa naturaleza, hallando un género de cuerpos orgánicos semejantes al suyo. Entonces concibe mentalmente esa naturaleza como infinita en el espacio, en el tiempo y en la fuerza, hallando así que puede atribuirle la infinitud y distribuir una pequeña parte. Surge así la idea del *mundo físico* infinito.

Asimismo, al conocerse el yo como hombre en la unión de espíritu y cuerpo, y, a la vez, mediante la experiencia, la existencia de una sociedad de hombres en la tierra, alcanza la idea de que el número infinito de espíritus está unido en todo el universo a un número infinito de cuerpos. Y, por lo tanto, llega al pensamiento de la *humanidad*, en la que viven en armonía la naturaleza y el *espíritu*, a la que de modo especial se aplica la categoría de *ser en armonía (Vereinwesen)*.

Por último, la noción de *razón (Grund)* conduce necesariamente al pensamiento del *ser infinito*, superior al mundo físico y espiritual. Porque naturaleza, espíritu y humanidad, las tres ideas fundamentales, son concebidos como finitos en su género, pero no absolutamente; su finitud aparece porque se limitan entre sí. Se suscita, pues, el problema de la razón de estos seres, y, sobre todo, de la unión de la naturaleza y espíritu en la humanidad. Y como los seres finitos tienen una razón superior de su existencia que los contiene en su esencia, hemos de remontarnos al pensamiento de su ser infinito, absoluto, razón de todo lo que es [9].

[8] *System der Philosophie* p.127-149.

[9] *System der Philosophie* p.149-171.

Por otra parte, Krause ha inventariado un abstruso juego de *categorías*, principios o leyes universales que presiden el conocimiento del yo y de todos los objetos, y que se desarrollan en tríadas al modo de Hegel. Porque el yo lo concebimos primero como ser, que se determina ante todo como *esencia*, y la esencia se manifiesta en sus notas o momentos de *unidad*, de *seidad* y *totalidad*. La oposición de seidad y totalidad se resuelve en una unidad superior que establezca su armonía. En cuanto a la forma, el ser del yo se determina y manifiesta como *positividad (Satzheit)* o posición del mismo, unidad de forma y *relación* interna *(Bezugheit)*, las cuales se envuelven en la *comprensión (Fassheit)* y se reúnen en una armonía superior que resuelva la oposición de la dirección y continencia, y es la *unidad superior* de forma o de positividad. De la combinación de estas categorías de la forma con las de fondo, de la positividad con la esencia o contenido, resulta la *existencia (Daseinheit)*. Pues decimos que un ser existe cuando su fondo toma una forma positiva, es decir, cuando pone su esencia; la existencia implica una materia o fondo y una forma o un cómo, en que el ser se ponga como es. A su vez, el *yo* superior, como ser existente sobre el tiempo y la eternidad, asume la categoría de existencia superior *(urwesenliche Daseinheit)*, que encierra dos nuevos modos de existencia: existencia *eterna* y *temporal*, coordinados en la *unidad superior* de la existencia, cuarto modo de existir que armoniza la vida en el tiempo y la vida en la eternidad del yo [10].

Tan extraños momentos categóricos afirma Krause que se realizan en todos los objetos concebidos como existentes fuera del yo, pues todas las cosas las conocemos bajo la razón del ser y de la esencia, de la forma y la positividad, de la existencia y de todas las categorías subordinadas. Incluso el pensamiento del ser o de Dios debe ser concebido con arreglo a las mismas categorías que el yo o los seres finitos.

En la otra dimensión de la *fuente* de donde tomamos el conocimiento y modo como se forma, Krause desarrolla su especial teoría o psicología de nuestro conocer. Viene primero el conocimiento *sensible*, de los sentidos externos y de la imaginación interior. Krause insiste de nuevo en que los sentidos no conocen directamente los objetos exteriores, sino las *impresiones* o *modificaciones* dejadas en ellos por las cosas externas; son ellas el propio objeto del conocimiento sensible exterior. Sólo llega al conocimiento de las cosas exteriores, porque todas ellas están unidas entre sí y con nuestro cuerpo, formando un

10 *Grundwahrheiten der Wissenschaft* X; *System der Philosophie* p.171-188.

organismo que es la esencia de la naturaleza, con lo que basta experimentar la existencia del propio cuerpo para establecer la de todos. Asimismo, el *espacio, tiempo* y *movimiento* son formas interiores de la sensibilidad y propiedad de la imaginación; pero, a la vez, son condición de representar el mundo exterior, y a él lo referimos por su unión en nuestra intuición inmediata con el mundo interior sensible.

Por encima del conocer sensible está el conocimiento *no-sensible*, que es eterno, necesario y universal, fundado en la intuición fundamental o pensamiento del yo. Se divide en conocimiento *abstracto* o *co-sensible*, que abarca todas las nociones comunes y generales deducidas de la experiencia y observación de los sentidos, y no son en rigor sino simples generalizaciones de las nociones sensibles. En un grado superior están los conocimientos *supra-sensibles*, que se refieren a las ideas eternas de lo *bueno*, lo *bello* y lo *justo*, las cuales no se realizan en sí, sino tienen realización temporal. Se fundan en la idea primordial del yo superior *(Ur-Ich)*, que establece el enlace entre lo temporal y eterno. De su intuición nace, por último, el conocimiento *supra-esencial*, que se refiere a las *ideas del ser*, las más completas y fundamentales a que llega la razón. Estas ideas abrazan un ser en la totalidad absoluta de su organismo antes de toda oposición y constituyen la esfera del conocimiento orgánico, pues estas ideas eternas, si bien no son productos de la abstracción, contienen todos los conocimientos parciales de la experiencia y de las nociones universales, concebidas en su encadenamiento con el organismo total de la idea. De este género son las ideas de naturaleza, espíritu y humanidad y su culminación en la intuición del ser uno, infinito y absoluto que en sí las contiene a todas. Así, concebimos la naturaleza, bajo la razón de una idea completa y absoluta, como un ser orgánico superior que es y contiene en sí mismo la infinidad del espacio y tiempo, con sus infinitos mundos y sistemas celestes, sus infinitas producciones individuales de plantas, animales y seres humanos.

La *Analítica* termina con el ascenso a *la certeza de la existencia de Dios*, que es el objeto final de su investigación. Porque todo el sistema de ciencia anterior sólo era considerado como *posible*, o en la esfera del mero pensamiento. Su realidad objetiva se fundamenta sólo en el absoluto como real. El tránsito se realiza mediante el principio de razón. La idea de razón sólo existe por sí misma, por ser fundamento *(Grund)*, y es absoluta e infinita en sí. La razón última de todas las razones y seres particulares debe hallarse, pues, en el ser absoluto e

infinito, pues la razón expresa una relación, y toda relación presupone un ser que sea su base; la razón primera y última; es decir, la razón infinita y absoluta sólo puede existir en un ser infinito y absoluto, al que llamamos *Dios.*

Esto no es para Krause una demostración, porque Dios es indemostrable, ya que no hay principio superior del que se pueda concluir su existencia, la cual es tan cierta como la noción de razón, pues sin el ser infinito no hay razón última de las cosas. El uso de la noción de razón presupone, pues, la existencia de Dios; mediante Dios llegamos a conocer a Dios a través de esa idea de razón que, en el fondo, es Dios mismo. Cuando llegamos a comprender la razón última, muéstrase Dios como ser infinito y necesario, en presencia del espíritu, por una *intuición inmediata y directa.*

Toda la concepción de Krause se mueve, pues, dentro de un peculiar *ontologismo.* Por eso añade que si el espíritu pregunta, en el conocer ordinario, si Dios existe realmente, es que no concibe aún a Dios como el ser infinito y absoluto, y sólo tiene en confuso la idea de razón, sin comprender la necesidad de la razón última. Cuando se pregunta si una idea tiene realidad, se distingue entre su interior y su exterior. Pero Dios está sobre esa oposición de lo interior y exterior, que no existe sino para los seres finitos. Dios no es más exterior que interior para el espíritu, pues abraza toda la conciencia. Y es también la razón de que el espíritu finito pueda apoderarse de la realidad de sus ideas. De ahí que la existencia de Dios es la razón soberana de toda existencia, la condición de la existencia del yo y de todo lo que no es el yo, de todos los seres del mundo espiritual. Por eso culmina en Dios, como principio absoluto, todo el ser, que en él se contiene, y todo el sistema de la ciencia como un conocimiento orgánico [11]. El realismo que a veces aparenta Krause se resuelve así en simple *idealismo.*

Todavía la exposición analítica es completada con los otros dos aspectos del análisis del *sentimiento* y de la *voluntad* o el querer. Por estas dos facultades se establece similar escala ascensional, que termina, a través de los grados de *sentimientos sensibles, suprasensibles* y *supraesenciales* o *absolutos,* en el sentimiento religioso del ser infinito y absoluto, y asimismo, a través de los distintos deseos de bienes parciales de la voluntad libre, en el *deseo* de lo infinito y absoluto.

[11] *System der Philosophie* p.190-228; *Abriss des Systems der Logik* p.35ss; *Grundwahrheiten der Wissenschaft* III.

Sintética.—La exposición sintética comprende el proceso de descenso deductivo desde el principio absoluto y divino a la consideración de los seres particulares en él comprendidos y de todas las esencias particulares, organizando todas estas ciencias humanas en un sistema unitario u organismo infinito de verdades.

Krause dividió su *Sintética* en cuatro secciones: 1.ª Lo que es Dios en sí *(an sich)* o cuál es su naturaleza. 2.ª Lo que es Dios en su *interior (in sich)*, conteniendo la doctrina del universo en sus dos órdenes de naturaleza y espíritu, y en la coordinación íntima de ambos o la humanidad. 3.ª Las relaciones fundamentales entre Dios y el universo. 4.ª El desarrollo del organismo divino de toda esencia en el organismo de la ciencia humana, poniendo la base de todas las ciencias particulares. Esta última comprende las restantes doctrinas prácticas sobre religión, ética, derecho y estética, como consecuencias o derivaciones del sistema teórico.

La sección primera, de *Dios en sí*, tiene gran parecido con la teodicea clásica, pues desarrolla la doctrina de los *atributos* divinos. Dios es el *ser, el que es*, pues Dios y el ser absoluto son sinónimos. Preguntando por lo que el ser es, encontramos su *esencia*. La esencia divina comprende todos los atributos, cualidades inmediatas o esencias particulares contenidas en su ser. El despliegue de los mismos se hace a través de las categorías noéticas antes citadas. Dios se determina como *unidad*, *seidad* y *totalidad* universal. La unidad es del ser absoluto, y, por tanto, está infinitamente sobre la seidad y totalidad. De aquí la *armonía* de la esencia divina, que reúne en unidad la dualidad de las dos esencias fundamentales. También se aplican a Dios las categorías de la *forma*, de las que resulta la *existencia*, es decir, la esencia divina, que reviste una forma, que está formada.

Estas esencias fundamentales son la base de todos los demás atributos. La *personalidad* es también atribuida por Krause al ser divino, pero de modo distinto que el teísmo. Se trata de una personalidad abierta, unificadora de todos los seres finitos que en sí contiene, al igual que la conciencia en que se funda, pues la conciencia personal del hombre sólo es posible por la de Dios; la conciencia de Dios será, por tanto, una conciencia idéntica, así de la naturaleza como del espíritu. De este modo, la conciencia o la personalidad divina abraza todo lo que es en Dios y en él tiene razón. No es ni puramente espiritual ni puramente natural, sino conciencia personal absoluta e infinita, superior a la distinción de espíritu y naturaleza. En la misma

línea se interpretan los atributos de la *ubicuidad* y de *vida*. Dios está presente, por su esencia y su conciencia, en todos los seres. Y la *vida divina* está constituida, de una parte, por el principio sustancial de la eternidad, y de otra, por el principio formal del cambio y la sucesión. Será, por tanto, mezcla de vida eterna y temporal, ya que los seres finitos, que viven por su participación en la esencia divina, realizan su infinitud de una forma sucesiva en el tiempo.

De nuevo Krause, citando al Seudo-Dionisio y neoplatónicos, atribuye al ser divino una *existencia supraesencial*, que determina su esencia eterna a entrar en la realidad temporal de la vida y dirige la misión de realizar en el tiempo todo lo que está contenido en el fondo eterno de su ser. En esta esfera de existencia superior es donde Dios vive una vida propia, libre y personal, que no está absorbida en la del mundo. Es en ella donde se despliegan los atributos divinos operativos: *potencia de ser, providencia* y *voluntad infinitamente libre*, donde se realiza el plan que concibe a cada momento como el mejor y de donde viene todo impulso que dispone los medios de intervención y de acción en toda vida individual; por ello es, asimismo, el origen de la *gracia*, que es una relación de libertad entre Dios y el hombre.

La sección segunda expone el despliegue del *en sí (in sich)* o ser de Dios en el mundo. Pues bien, las dos grandes esferas del universo, la naturaleza y el espíritu, emanan, como simple expresión y reflejo, del *dualismo* que se muestra en el *interior* de Dios. Si la *unidad* es su atributo supremo, el *dualismo* y oposición aparecen en los dos otros atributos de la primitiva tríada divina; son éstos: lo *infinito*, o la *totalidad*, y lo *absoluto*, o la *seidad*.

El carácter de la totalidad o infinitud se manifiesta por doquier en la *naturaleza*. Cada una de sus porciones o seres particulares se forma como un organismo, o composición de partes y fuerzas, en el espacio y en el tiempo, rigurosamente enlazadas en el conjunto, que determinan el desarrollo armónico de cada ser. Este orden maravilloso de las partes en el todo se muestra singularmente en los vivientes. La naturaleza se presenta y construye así bajo el signo de la totalidad, bajo la ley del encadenamiento y continuidad de todas las partes en el todo.

En el *espíritu*, en cambio, todo se configura bajo el carácter de la espontaneidad o *seidad*. Los espíritus individuales coexisten en un todo superior que es ese espíritu universal, pero los individuos no reciben su influencia sino en tanto ad-

quieren su propia espontaneidad, que es la razón de su libertad. El espíritu no está encadenado a las leyes fijas de la naturaleza, no crece y se desarrolla como las plantas, sino se hace y forma por sus esfuerzos propios, mediante sus facultades independientes, que adquieren una propia cultura. La ley del espíritu es seguir el impulso de su espontánea libertad; por eso puede caer en el error, mientras que la naturaleza no se engaña.

Pero como dichos atributos no son esencias separadas, sino que se fusionan en la unidad divina, así naturaleza y espíritu muestran eterna tendencia hacia la unión, porque son dos seres incompletos en sí, destinados a completarse, el uno por el otro, en la unidad superior de Dios. La naturaleza intenta representar la espontaneidad en la totalidad, buscando dentro de ella el particularismo, la forma individualizada; y el espíritu, al contrario. Por eso están destinados a una continua actuación mutua. El espíritu realiza sus ideas en la naturaleza; embellece su vida, combina y transforma sus obras, elevando la naturaleza sobre ella misma. Sus creaciones son obra conjunta de la acción de ambos, siendo el *arte* la expresión más pura de esa conjunción. La naturaleza no es el principio malo, sino un ser tan divino como el espíritu, su igual y compañera en la vida infinita, y ambos destinados a rejuvenecer constantemente la vida del universo. Por eso Krause sostiene que ni el espíritu universal ni ningún espíritu particular pueden existir separados de la naturaleza; su unión con ella es la que realiza su vida completa y universal. Su sistema no se eleva, pues, a la concepción trascendente del espíritu puro.

La unión del espíritu y naturaleza forma un *ser en armonía (Vereinswesen)*, cuya manifestación más completa es la *humanidad*, perfecta síntesis de todos los elementos del universo que asimila y contiene en sí a todos ellos, esparcidos en el mundo físico y en el espiritual. La humanidad comprende todos los espíritus finitos, que están, en número infinito, unidos a cuerpos superiores y al ser divino. La humanidad es, como unidad interior del espíritu y naturaleza, *infinita* en su género, pues ambos son dos seres infinitos en el tiempo y en el espacio. Se trata de *tres infinitos relativos* bajo el infinito absoluto que es Dios. Por eso es eterna e inmortal, puede desplegarse en infinitas combinaciones de espíritu y naturaleza en el infinito del espacio y tiempo, pero según la ley de los seres finitos, es decir, en individuos humanos. Este despliegue de la vida eterna de la humanidad es en *períodos* determinados de tiempo, que se prolongan sin cesar, y en esferas determinadas del espacio, también sin límites. Tal pensamiento de la hu-

manidad infinita llevó a Krause a afirmar la existencia de *infinitos seres humanos* de variada especie repartidos en la infinitud de los sistemas solares.

El panenteísmo.—En la *tercera sección* de esta parte sintética, que versa sobre las relaciones del mundo con Dios, definió Krause más claramente su punto de vista o concepción especial del absoluto con el término de *panenteísmo*.

El fondo de ese pensamiento ya se traslucía en todo lo anterior. Las relaciones de Dios con el mundo eran expresadas por una unión de esencia, en forma de continencia óntica. Dios contiene en sí el espíritu y la naturaleza (con todos sus seres particulares), como representantes de sus dos atributos fundamentales, lo absoluto y lo infinito. Por eso eran llamados *divinos*, en vario grado, todos esos individuos o partes del ser total. Lo mismo se expresa aquí como *relación de razón (Grund)* o de continencia fundante. La relación del mundo con Dios no es una simple relación de voluntad e inteligencia, sino más íntima, o de esencia y de penetración: el mundo y todos los seres individuales están contenidos en Dios, como fondo o fundamento de su esencia, sin ser idénticos (por total identidad) con él.

La comparación que establece es significativa. Así como el yo, en cuanto yo superior *(Ur-Ich)*, se sabe como subsistente sobre cada una de sus manifestaciones y distinto de la variedad de las partes internas de su ser, así también Dios, en cuanto ser supremo *(Ur-Wesen)*, está sobre todo lo que hay en él, bajo él y por él. Dios vive a la vez en el mundo y sobre el mundo, y en este segundo plano de *Urwesen*, o ser supremo y razón fundante de toda esencia, el mundo está fuera de él. Pero esto no le impide hablar de la unidad del *organismo absoluto* de Dios y del mundo, como parte finita y subordinada de su esencia. La relación no es de simple contigüidad; no es que Dios toque el mundo por la superficie, sino que los seres finitos pertenecen a la esencia, comunican en su esencia, conservando siempre Dios la unidad en toda su variedad interior, como la luz es siempre la misma en esencia en toda la infinita variedad de sus colores. Solamente se les niega la condición de *partes* de Dios, como los colores no son parte de la luz, porque no agotan su naturaleza ni disminuyen su esencia.

En este contexto, plantea Krause la cuestión del pretendido *panteísmo* de su sistema. En su filosofía, la relación de Dios no es una relación de identidad panteísta, ni una relación de dualismo. No hay identidad entre Dios y el mundo, ni tampo-

co separación. Su posición la presenta como intermedia entre el *panteísmo* y el *dualismo* teísta, es decir, como *dualidad* dentro de la esencia divina, que se halla penetrada y dominada por la unidad y se resuelve en la armonía. Esta dualidad de lo infinito y lo finito destruye la identidad absoluta del panteísmo. Hay, sí, unidad en el organismo absoluto de Dios y del mundo en Dios; pero esta unidad contiene una oposición primitiva y una diversidad interna que no puede ser absorbida o destruida, porque existe eternamente en la esencia absoluta de Dios. El dualismo y el panteísmo se transforman en el sistema armónico de la ciencia.

El panteísmo es entendido entonces, al modo de los eléatas, como identidad absoluta: *èn to pan*, el uno y el todo son idénticos. Pero como todo lo finito está también contenido en la unidad divina, Krause prefiere la expresión: el uno es también el todo en sí y por sí. A esta nueva versión panteísta le da el nombre de *panenteísmo*, en el sentido de la expresión de Baader, quien, rechazando la fórmula panteísta: *Todo es Dios*, aceptaba la derivada de San Pablo (en quien no tenía sentido panteísta): *Todo está en Dios*. Por eso Krause no rehúye en reconocerse panteísta en sentido menos rígido [12].

Es la debatida cuestión sobre el panteísmo de los grandes idealistas. Los filósofos del absoluto rechazaron siempre la acusación de panteísmo dirigida contra ellos por los teístas, y que implicaba la censura de ateísmo. El historiador hegeliano F. E. Erdmann, que tenía en gran estima a Krause y a quien los krausistas se remiten en defensa de su maestro, presentaba la doctrina de Krause como una filosofía del absoluto en la misma línea que los sistemas de Fichte, Schelling, Hegel y hasta Spinoza. Todos ellos negaron el reproche de panteísmo dirigido a su concepción del absoluto, y que equivale al ateísmo. Pero, a la vez, se pronunciaban contra el teísmo dogmático o sentimental de sus contradictores, como implicando un dualismo total, incompatible con el principio del absoluto [13].

De igual manera, Krause, en su obra sobre *Filosofía de la*

[12] *System der Philosophie* (Gotinga 1828) p.235-6: «El panteísmo enseña que todo es Dios, que éste no es más que el conjunto de las cosas, la suma o producto de todos los seres del mundo, es decir, que Dios es el mundo y nada más que éste. La doctrina que acabamos de exponer dice todo lo contrario.. No decimos, como los eléatas, que el uno y el todo son idénticos, *èn to pan*, porque la idea de totalidad lleva en sí ordinariamente la multiplicidad de partes y de una cierta unión entre ellas, mientras que Dios es la unidad pura y simple de la esencia. Pero como todo lo que es finito está contenido en la unidad divina, decimos nosotros que el uno es también todo en sí y por sí: *En èn auto kai di 'auto to pan*. Por consiguiente, a la ciencia del ser cuadraría mejor el nombre de *panenteísmo*. Si se aplica la vaga denominación de panteísmo a toda la doctrina que enseña que el mundo, el hombre y el espíritu están, en cierto modo, en Dios, no puede el filósofo vacilar en reconocerse panteísta. Pero no es así como se entiende cuando se hace del panteísmo un término de censura».

[13] F. E. ERDMANN, *Versuch einer wissenschftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie* III (Halle 1934-43) p.600.637.

religión, entabla larga discusión contra dichas invectivas de los teístas Jacobi y Bouterwerk, colocándose del lado de Schelling, Hegel, Spinoza y J. Wagner, como ejemplos brillantes de la filosofía del absoluto. Esta concepción absoluta, lo mismo que su filosofía, está muy lejos del panteísmo. Así, él afirma que todo lo finito está en Dios, bajo Dios y por Dios, y, en consecuencia, no debe llamarse su sistema panteísmo, sino *panenteísmo*, condensado en la fórmula: *No todo-Dios, sino todo-en-Dios*[14]. Por lo mismo, rechaza la acusación de irreligiosidad hecha contra su religión del absoluto; al contrario, es una doctrina «esencialmente religiosa, puesto que lo hace depender todo de la certeza de la existencia de Dios» y establece una unión más íntima, de esencia, del hombre con Dios[15].

Krause defiende también que su doctrina es conforme con el cristianismo evangélico. Si a veces es presentada como contraria al cristianismo, es porque se apoya en la razón y no en la fe, como toda filosofía digna de este nombre. Pero recoge sus principios sobre Dios y el hombre, la Providencia, la libertad, la salvación y la gracia, que recibirían en el sistema una explicación cumplida[16]. Naturalmente, se trata de una interpretación laica y desmitificada de dogmas y revelación histórica, en consonancia con el racionalismo panteísta, similar a la de Schelling y Hegel, y como el ateísmo de Schopenhauer, que creía aún recoger el espíritu cristiano... Krause, como aquellos idealistas, tuvo una primera formación teológica, y su sistema pretende también ser una teología racionalista. Es una teología con todas las contradicciones, mixtificaciones y equívocos antropomorfistas sobre el infinito, el espíritu puro y la trascendencia de Dios de todo panteísmo.

El panenteísmo de Krause es, pues, una forma de panteísmo *parcial*, no de identificación completa del mundo y Dios, porque Dios, como infinito, tiene una esfera de ser que rebasa el mundo; los seres creados están en Dios, contenidos en su organismo total como esencia, pero están *fuera de* él en cuanto ser supremo y existencia supraesencial. Más que con el de Schelling, tiene un lejano parecido con el panteísmo emanatista de los neoplatónicos. En efecto, en lo siguiente de la parte sintética plantea el problema de la creación. Y, desde luego, niega la *creación temporal de la nada*, propia del teísmo. Asimismo rechaza una creación en el sentido de un *desenvolvimiento temporal* o *emanación sucesiva* del ser divino, como pretende el

[14] «Nicht All-Gott sondern All-in-Gott-Lehre». (*Die absolute Religionsphilosophie* I [Gotinga 1834] p.372.436ss).
[15] Ibid., p.643-4.
[16] *System der Philosophie* p.237ss.

panteísmo. En cambio, admite una *creación eterna y necesaria*, porque el mundo existió eternamente en Dios. Pero esta creación eterna no expresa una *relación voluntaria de causalidad*, sino relación necesaria de fundamento y dependencia. No habiendo, pues, producción causal, todo se resuelve en una emanación necesaria. En un sentido también general, admite una *creación temporal*, como una acción formadora de Dios respecto de los seres particulares que van apareciendo en el tiempo.

El problema de la *individualidad*, de la *inmortalidad* personal y de la *vida futura* entraña en Krause la misma oscuridad y ambigüedad, que en todo panteísmo. El individuo es la posición de lo infinito en lo finito, pues lo infinito debe combinarse con lo finito en cada una de las determinaciones individuales que se sucedan en el tiempo, dada la identidad de la esencia divina, que todo lo abraza. Existe, pues, en el yo individual un elemento infinito, eterno, y un elemento temporal y finito, que se armonizan entre sí inmediatamente por medio del tiempo. Y si el hombre nunca deja de ser hombre en cualquier estado y condición en que se encuentre, es que a la muerte debe retornar al principio eterno de la humanidad y de lo divino que está en su esencia.

Desde luego, tal retorno o absorción se hará siempre al principio bueno. En el *optimismo radical* de Krause, Dios saca a la existencia en cada momento el *mejor mundo posible*. El *mal* se realiza sólo por el hombre, por su voluntad libre y finita, si bien existe en Dios no como realidad, sino como *posibilidad*, desde que el principio divino hace posibles los individuales y finitos. Pero sólo consiste en que las relaciones en que están colocadas muchas cosas buenas son falseadas y viciadas por el hombre, ya que nada hay en el mundo de suyo malo. Al final vence siempre la tendencia superior del hombre hacia la perfección y armonía interior y exterior, pues, por grande que sea la degradación de los hombres perversos y criminales, se levantan finalmente, y triunfa en ellos la fuerza del bien.

Religión, ética y derecho.—La cuarta sección de la *Sintética*, de Krause, desarrolla las consecuencias religiosas, morales y políticas de su sistema del principio uno y absoluto.

1) *La religión.*—La visión krausiana del mundo y de la vida es profundamente religiosa, dentro de su línea panteísta. La religión es una necesidad natural del hombre. Es definida como *unión personal* del hombre, en la armonía de todas sus facultades y en la intimidad de todo su ser, con Dios, concebido como la personalidad absoluta. La relación religiosa es doble, o de recíproca unión de la humanidad con Dios, y, viceversa, de lo infinito con lo finito. Aunque

abraza todas las facultades, se manifiesta sobre todo como un sentimiento o expresión armónica del ser finito en sus relaciones con Dios. Más que una práctica, religión es una contemplación o sentimiento tan íntimo, que puede denominarse *intimidad con Dios (Gottinnigkeit)*; la intimidad religiosa va a la vez a Dios, al espíritu y a la naturaleza, como atributos divinos del absoluto; a la humanidad, como su armonía interior, y a todos los seres de la creación, según el grado en que se manifiesta en ellos la vida divina.

Tal intimidad religiosa, como sentimiento del corazón, es *amor de Dios*, es decir, determinación armónica del sentimiento en todas sus relaciones con Dios. Y como los seres finitos viven en Dios, el hombre penetrado del amor divino ama a todos sus semejantes como hermanos y a todos los seres del universo. Todo amor particular es una parte del amor uno e infinito de Dios; el amor divino abraza a todos los grados de existencia, al mundo espiritual y al mundo físico. El hombre religioso procura entrar en intimidad con todos los seres finitos y unirse a ellos en la religión. Trata de rehabilitar y elevar en su conciencia toda la naturaleza, como igualmente digna de su amor y expresión de los atributos divinos, y de purificar sus relaciones con ella, dominando el sensualismo de sus pasiones. Como la intimidad religiosa es querer todo lo que es divino en el mundo, el hombre que quiere a Dios, quiere todo lo que hay en él y existe por él, y este amor le lleva a querer el orden absoluto y la armonía universal de todas las cosas en el mundo, procurando conformar toda su conducta a esta armonía.

Bajo el otro lado divino, la religión es la relación de Dios como ser supremo que se encuentra en unión de vida con todos los seres individuales que viven en él y por él. Dios se manifiesta en ellos por una revelación eterna e infinita; está presente en todos nosotros, en nuestra esencia, que es divina, especialmente en la parte superior y armónica, que es la razón. Dios se abre y se revela de una manera permanente a la razón humana, porque es él mismo la razón última del conocimiento y el amor que hay en nosotros. El hombre religioso procura hacerse digno de la revelación particular de Dios y de una unión más íntima de la vida divina con la suya propia. Dentro de esta universal revelación naturalista, todas las religiones están en el mismo plano. Por eso Krause exhorta a su hombre, penetrado del sentimiento religioso de Dios y la naturaleza, a considerar todas las religiones que han aparecido en el mundo como manifestaciones parciales, cada vez más completas, del sentimiento uno y absoluto de la religión.

Esta religión fundamental contiene el mandato de determinar toda la vida humana en sus relaciones con Dios. El hombre debe procurar unirse a Dios en todo su ser y en la plenitud de sus facultades y permanecer sin interrupción en la intimidad de Dios con una conciencia constante. Pero no le será posible en la vida terrestre permanecer siempre fiel a este su destino religioso, y por ello debe reservar a este fin períodos determinados según el ritmo de la

vida de la naturaleza y las circunstancias de cada uno. Serán los domingos de esta religión naturalista.

Las dos manifestaciones propias de la religión son la *oración*, por parte del hombre, y la *gracia*, como intervención de Dios en la vida individual. Gracia y oración son relaciones de unión personal que no admiten ningún intermediario entre el hombre y Dios. Pero deben ser comprendidos en toda su pureza y fuera de toda noción antropomórfica. Krause reduce la oración a la simple actividad con conciencia religiosa. Todo el que obra con el pensamiento de Dios, ora; todo trabajo realizado con esa conciencia religiosa es una oración, un homenaje a la divinidad. Pues la religión no es una vana piedad o vago misticismo, sino un estado de expansión de todas las facultades humanas con Dios, una comunicación de vida e inclinación de todo el hombre hacia Dios, la naturaleza y todos los seres; la actividad total del hombre, vivificada en la fuente de toda acción. No obstante, insiste Krause en que se han de dedicar bellos y sagrados momentos a la concentración religiosa, elevando todo el ser hacia Dios para abrazarle en la armonía universal de la vida divina y ordenar la conducta según la disposición del orden absoluto. A este tipo de oración panteísta de unión con la naturaleza solían dedicar sus bellos momentos los discípulos Sanz del Río y Giner de los Ríos.

Pero la religión, para Krause, no se confina a la esfera individual, sino que debe ser eminentemente *social*. Es lo que también había expuesto en la obra primera: *Ideal de la humanidad*, como coronación de su esbozo de todas las estructuras sociales y de la reunión de las mismas y federación de los pueblos en una sociedad total de la humanidad [17]. Toda sociedad fundamental de familias y grupos, todos los pueblos y federación de los mismos en la humanidad total deben realizar, como un solo hombre, el destino religioso con fuerzas progresivas, con una plenitud de vida cada vez más abundante; todas las sociedades particulares deben ayudar al hombre a elevarse a esa unión superior, a fin de que pueda desarrollarse en sus relaciones con la humanidad. El deber religioso se transforma así en deber social de cada grupo humano, que tiene por misión desarrollar la ciencia, el arte, el derecho; es decir, alguna parte esencial del destino humano.

La religión establece, pues, una función de armonía superior en el hombre y en la humanidad. «Todos los hombres y todos los pueblos deben vivir en una sociedad definitiva religiosa, como una comunión de fieles en acorde conocimiento y unánime sentimiento de Dios, y en una vida de religiosas obras y religiosa edificación» [18]. Todas las asociaciones humanas, comprendiendo la humanidad entera, están enlazadas por el mismo vínculo religioso, pues la religión se asocia a todo lo que es humano: el arte, la industria, la ciencia, la moral, y a todas las eleva y las penetra del sentimiento abso-

[17] *Ideal de la humanidad para la vida* § 120-135. Trad. de J. Sanz del Río II (Madrid 1904) p.100-145. Asimismo, en *Grundwahrheiten der Wissenschaft* XX.
[18] Ibid., § 120 p.103.

luto e infinito. Y todas las religiones y sociedades religiosas particulares deben reunirse y fundirse en la religión más perfecta universal, que es la *religión de la humanidad* [19]. Así, la religión se convertirá, tanto en la vida individual como en la social y humanitaria, en el *lazo de la armonía universal*.

2) *La ética*.—La moral krausiana viene derivada de su visión religiosa y está en consonancia con su *armonismo racional*. El hombre es el ser armónico de la creación e imagen perfecta de la divinidad, que debe realizar en su naturaleza racional esa participación de la vida divina. Todo lo que hace el hombre conforme a su naturaleza es el *bien*. Y cada bien particular es una parte interna del bien divino y entra en el orden del *bien supremo*, que es Dios. La ética, por consiguiente, que es la ciencia de la vida humana determinada por la voluntad, es una rama subordinada de la ciencia de la vida una y absoluta de Dios.

El bien se impone al hombre como un *ideal* para su actividad moral, objeto de sus aspiraciones y criterio al que debe ajustar sus actos a fin de conformarlos con el ideal supremo. Y como dicho bien es fin para su actividad voluntaria, se determina como un *deber* para el hombre realizar en el tiempo su esencia eterna de bien. La moralidad constituye, por lo tanto, ese estado en que la voluntad es dirigida con conciencia hacia su bien. Este estado transformado en hábito por una voluntad perseverante es llamado *virtud*. El hombre virtuoso es el que se somete habitualmente a la ley moral, a la ley del bien.

La ley moral se define, pues, con la fórmula: *Haz el bien como bien*. En ella se expresa el contenido, que es hacer todo el bien, y de una manera absoluta. Y asimismo la forma, que es hacer el bien de una manera libre y pura, con libertad y desinterés. La *libertad* es la condición primera del obrar y de la ley moral. Krause la presenta sobre todo como libertad moral; no es la absoluta independencia de la voluntad, ni la facultad arbitraria de elegir entre el bien y el mal, sino que existe sólo en la esfera del bien, como facultad de determinarse a un bien con preferencia a otro, de elegir, entre dos bienes, *el mejor*. Así, la libertad implica pura racionalidad; el hombre es verdaderamente libre por la *razón*. Es una visión utópica de un optimismo y perfeccionismo ilusorios.

En la otra condición de la ley moral, el *desinterés*, Krause sigue la inspiración de la moral kantiana. Significa que el hombre debe obrar el bien por el bien; de una manera absoluta y excluyendo todo otro motivo individual, todo sentimiento de placer y de dolor, todos los móviles egoístas de castigo o recompensa que puedan solicitar la voluntad. Obrar el bien para asegurar la felicidad presente o futura, es desconocer el carácter racional y absoluto de la ley moral. El desinterés es la manifestación de lo *absoluto* en la esfera de la actividad moral. Y como el bien está por encima de todas las voluntades individuales, la ley moral será universal y abso-

[19] Ibid., § 125 p.111.

luta, igual en todos los tiempos y para todos los hombres, por lo que puede expresarse dicha ley con la fórmula de Kant: «Obra de tal modo que puedas considerar la ley determinante de tu voluntad como ley universal».

Como Kant, también enseña Krause que la felicidad es una *consecuencia legítima* y necesaria del cumplimiento de la ley moral. Haciendo el bien por el bien, el hombre tiene la certeza de obrar conforme a la voluntad divina, manifestada en el orden absoluto de las cosas, y esta convicción le colma de una alegría santa e inalterable que no pueden alterar las circunstancias adversas. El hombre cumple así su *destino moral*, que es entrar en el organismo absoluto del universal, en la esfera racional de vivir conforme al orden absoluto de las cosas. Y a la vez entra más en la intimidad de la unión con Dios. El sabio, en su aspiración hacia el bien, adquiere la conciencia de que Dios es en sí propio el bien uno e infinito. No obstante, afirma que religión y moral son distintas, aunque se compenetran en unión estrecha. La religión eleva al hombre a la esfera de la relación personal a Dios y presupone siempre en el hombre la conciencia de Dios. La moral se refiere a la realización del bien absoluto de Dios y puede existir sin religión.

Y, como en lo religioso, Krause exalta también la dimensión *social* de la moral. El cumplimiento de la ley moral no obliga solo a los individuos, sino también a cada *sociedad* humana. Todas ellas deben realizar esfuerzos y medios comunes para el fin moral de cada uno y de la humanidad entera. Es necesario que la moral y la virtud sean socialmente efectuadas, que los individuos y sociedades formen una alianza con el fin de cumplir el bien moral de la humanidad.

3) *El derecho.*—La doctrina del derecho fue la parte más estimada de la filosofía de Krause, si bien la expuso sólo en líneas generales, según su principio del armonismo universal. Su discípulo Ahrens la desarrolló hasta organizar un tratado completo del derecho muy conocido y apreciado.

Krause define el derecho como «el conjunto de las condiciones que determinan la razón a través de la libertad humana» y necesarias para el cumplimiento del propio destino racional [20]. La idea fundamental del derecho expresa las relaciones que unen al hombre con sus semejantes y con las cosas para alcanzar su fin individual y social. Su característica es la *condicionalidad* recíproca. Mi derecho es todo lo que debe concedérseme para cumplir mis fines, a condición de que yo reconozca a los demás y les garantice los medios para su existencia y desenvolvimiento. Distingue un derecho *interno* a cada hombre, a cada sociedad y a la humanidad entera, y un dere-

[20] *Abriss des Systems der Rechtsphilosophie* (Gotinga 1828) p.7. Cf. también *Grundlage des Naturrechts* (Jena 1803).

cho *externo* entre ellos. El primero contiene las condiciones internas que forman el equilibrio armónico en el interior de cada persona, física o moral. Todo ser racional está organizado según la idea del derecho y debe ser justo para consigo mismo, sujeto y objeto de derecho, de modo que mantenga la armonía y proporción de todas sus funciones. El derecho externo será la vinculación de esos hombres y sociedades, ligados en sus exigencias mutuas para cumplir su destino en el organismo universal.

De aquí procede Krause a una fundamentación inmediata *del derecho en Dios* dentro de su línea panteísta. El derecho o la justicia es atributo esencial de Dios. Siendo Dios en sí mismo un organismo que contiene todos los seres finitos, debe proporcionar el conjunto de todas las condiciones temporales necesarias para la vida de los seres finitos y para que el organismo universal se mantenga en sus justas relaciones de proporción y condicionalidad recíprocas. Este organismo absoluto del derecho interno de Dios debe contener las esferas particulares del derecho de todos los seres que subsisten en Dios, los cuales poseen un derecho externo en sus relaciones de coordinación mutuas y enlazadas con el ser supremo. A su vez, en el derecho de la humanidad se contiene el derecho de los individuos, como el conjunto orgánico de condiciones internas y externas necesarias para su desenvolvimiento.

La consecuencia de ello es que el derecho está fundado en la esencia y *naturaleza* de todos los seres que subsisten en Dios. Krause y sus discípulos defienden el derecho *natural* y son netamente iusnaturalistas. El derecho y la justicia no se fundan en la voluntad arbitraria de los individuos ni necesitan ser sancionados por un convenio o *contrato social*. La idea del derecho es absoluta y eterna, superior a la humanidad, y tiene su fuente primera en Dios, de donde toma su carácter *universal*, *necesario* y *permanente*. Por lo mismo, tiene una *aplicación universal*, abrazando todos los fines religiosos, científicos, artísticos, comerciales e industriales del hombre y de la sociedad.

Krause señala también con justeza *la distinción y relaciones entre el derecho y la moral*. Ambos se refieren a la vida y voluntad humanas; pero la moral abraza el lado *subjetivo* e *interno* de esta voluntad y sus acciones, caracterizado por la *intención* libre y espontánea de los individuos; mientras que el derecho se refiere al aspecto *objetivo* y *externo* de estos actos y sus efectos, determinando las condiciones necesarias para el mutuo desarrollo individual y social. El derecho, además, tiene

como propio que puede ser exigido por vía de *coacción;* la obligatoriedad de sus normas está sancionada por *penas* jurídicas, mientras que la violación de los deberes morales sólo es sancionada en la conciencia y por penas interiores. La distinción de ambas esferas, que da lugar a la división de las dos ciencias, no excluye la unión y relaciones mutuas. El derecho forma parte de la moral, y ésta entra también en la organización de la sociedad. En cuanto a su condición, el derecho no es meramente *formal*, como decía Kant, es decir, negativo y limitativo, sino que posee también un contenido o materia, en cuanto que no se limita a remover los obstáculos, sino que debe establecer las condiciones positivas para promover el desenvolvimiento de los hombres.

Krause determina luego los *derechos primitivos* y originarios del hombre. Son ante todo la *igualdad* y la *libertad*, que expresan no sólo derechos inalienables de la persona, sino también las condiciones del derecho. Hay, en efecto, un derecho a la *igualdad fundamental* de los hombres, que no se traduce en una nivelación de todas las capacidades y diferencias individuales, sino en *igualdad racional* y proporcional, según la dignidad y funciones de cada uno, pero sin privilegios ficticios y de clase. El derecho implica también la condición general y derecho primitivo de la *libertad*. Consiste en las condiciones necesarias para la conservación y desarrollo de esta facultad en cada hombre, tanto en la esfera interior, o de la *conciencia*, como en la exterior, o de *la acción*. La libertad no es un fin, sino un medio para la consecución de los fines humanos. Krause enumera y defiende toda la amplia esfera de las libertades: la libertad *religiosa* y *moral*, de las *ciencias* y *artes*, de la *industria* y el *comercio*, una libertad *jurídica* y *política*.

A los derechos primitivos corresponden también los derechos de *asociación* y de *propiedad*. El primero se despliega en un campo inmenso de formas de asociaciones naturales o libres, y este análisis del asociacionismo es un tema preferido de Krause. El derecho de propiedad es asimismo fundamental y expresa la realización del derecho propio de cada uno. La propiedad individual está fundada en la naturaleza del hombre y sus necesidades, y no puede ser abolida, puesto que expresa un derecho absoluto. Krause rechaza el socialismo como destructor de un elemento esencial de la personalidad, pero aboga por la formación de un *fondo social* o una propiedad común a las asociaciones, necesaria para el desarrollo de sus fines.

A la doctrina de la *vida social* dedicó Krause, como se dijo, un especial interés. Gran parte de su primera obra: *Ideal de*

la humanidad, es una descripción de la formación de las esferas, cada vez más amplias, de las sociedades: el matrimonio y familia, agrupaciones amistosas, sociedades religiosas, científicas, artísticas, municipios, provincias, naciones, federación de los pueblos con sus principios y relaciones mutuas, hasta la constitución ideal de la sociedad de toda la humanidad [21]. *El Estado* se constituye en la coordinación orgánica de las funciones todas de los cuerpos sociales y forma la institución del derecho o el orden político propiamente dicho. Punto capital de su pensamiento es que el Estado no debe dominar o absorber a las demás esferas sociales, sino respetar su autonomía y suministrar las condiciones de desarrollo a las mismas y coordinar sus funciones para formar un organismo análogo al ser viviente. El poder del Estado debe estar separado del poder espiritual de la Iglesia y ha de ser neutro en materias religiosas. De igual modo deben funcionar, en independencia y armónico condicionamiento, las demás instituciones científicas o industriales.

Los medios que el Estado posee para velar por la conservación del orden total son los *poderes políticos*, divididos en tres: *legislativo, ejecutivo* y *judicial*. Los tres deben estar ligados entre sí y ser independientes en su esfera de acción. Y han de extenderse y participarse en todos los grados de asociación, municipios y provincias para que se administren autónomos en cuanto a su organización interior; el Estado debe sólo vigilar, mediante un especial *poder inspector* (como Fichte patrocinaba), para que permanezcan en los límites de sus atribuciones. Por fin, el modo como los poderes políticos se ejercen en la sociedad constituye las *formas* de gobierno. Krause describe las tres formas clásicas y sus abusos respectivos. Nota que las tres formas, monárquica, aristocrática y democrática, suelen realizarse en la historia mezcladas, abogando por un sistema constitucional que combine sabiamente elementos de las tres formas y permita un desarrollo progresivo del elemento democrático a medida que la cultura se extienda por las masas.

La edad plena y armónica.—El sistema de Krause, que multiplica las divisiones de las ciencias, se cierra con *la ciencia de la historia*. En ella se distinguen tres etapas en la evolución de la historia, semejantes a las tres edades del hombre. En el *Ideal de la humanidad* se distinguen como edades de la vida religiosa; en otras obras se les enfoca como tres períodos en la

[21] *Ideal de la humanidad* § 10-63.84-119.

realización del bien, incluyendo el orden total: religioso-moral, jurídico y científico-artístico [22].

La primera edad fue de la *unidad* simple, similar a la infancia del hombre y al estado de inocencia cristiano. La humanidad primitiva vivía íntimamente unida con Dios y con todos los órdenes de las cosas, cumpliendo la ley moral por una especie de instinto. En lo religioso conocía y adoraba a Dios bajo la esclavitud de lo sensible, en toda clase de imágenes.

La segunda edad fue de *oposición* y *dispersión*, en que olvidó el hombre las relaciones orgánicas que sostiene con la naturaleza, con sus semejantes y con la divinidad, y se afirmó en su individualidad contingente y finita, desconociendo las leyes absolutas. En lo religioso dominó el politeísmo; con el desconocimiento de la unidad de Dios, se abandonó a múltiples personificaciones divino-humanas, productos de la fantasía. Tampoco podía haber armonía entre el bien y la felicidad. Lentamente comenzó el hombre a reconquistar la *armonía* perdida y a salir del estado de esclavitud y tiranía, ayudado del cristianismo y, sobre todo, del progreso de la cultura, esfuerzo que se continuó a lo largo de los siglos.

La tercera edad comienza a alborear bajo los fundamentos teóricos de la filosofía de Krause. La llama «la edad plena y armónica», «la nueva alianza de la humanidad con Dios». El hombre adquiere plena conciencia de su libertad y sus deberes, reconociendo y cumpliendo voluntariamente las obligaciones absolutas como leyes de la naturaleza. En este período, el mal será vencido por el bien, el error por la verdad, y el hombre volverá a la felicidad que caracterizó la edad primitiva. En lo religioso se instaurará «la religión eterna de Dios para con la humanidad», la nueva sociedad religiosa, en que todas las religiones se reunirán en la más pura religión, «en el conocimiento y amor de Dios bajo comunión universal, y que manifiestan con actos comunes esta vida interior (Iglesia humana)». En lo jurídico, todos los pueblos estarán «igualmente sujetos al cumplimiento del derecho común de la humanidad» [23].

Krause se erigió, como se ha dicho, en profeta de esta nueva edad dorada, exhortando en sus escritos a aunar los esfuerzos de todos para su pronto advenimiento, predicando en todos los tonos su armonismo universal. Sus discípulos continuaron sus esfuerzos de proselitismo, ilusionados con el nuevo

[22] *Ideal de la humanidad* § 122-129. Trad. cit. II p.106ss, *Grundwahrheiten der Wissenschaft* XXI.

[23] *Ideal de la humanidad* § 136 p.143; II § 88-92 p.8. Termina la obra con esta declaración (p.146): «Entonces será desterrado el error de que la revelación de Dios ha podido cesar algún día o que se limita a particulares tiempos y hombres, como si la plenitud divina no abrazara todos los hombres y todos los tiempos, toda la humanidad».

paraíso anunciado de la humanidad armónica en la libertad y el progreso. Y llamaron a Krause el primer hombre de esta nueva edad.

La escuela krausista

Krause figura siempre como un filósofo de segunda dentro de los idealistas alemanes. Durante toda su vida permaneció casi ignorado. No pasó de simple docente privado en los centros universitarios, y los grandes idealistas, que brillaban entonces con todo su esplendor, le hacían demasiada sombra. Además, la rara terminología con que introducía sus conceptos chocaba a los mismos alemanes y hacía más oscuro su pensamiento. Por ello sus contemporáneos apenas prestaron atención a sus escritos. Sus discípulos sólo pueden recoger dos juicios favorables con resumen elogioso de su pensamiento: uno, del historiador, de tendencia hegeliana, Erdmann, y otro, de Fichte hijo [24].

Pero el sistema de Krause, con su mística de la humanidad ideal, armónica y progresiva, poseía suficiente fuerza de atracción como para llamar la atención de muchos espíritus. Después de su muerte, un grupo de discípulos siguieron su inspiración y enseñaron sus doctrinas. Fueron los que por los años 1844, en que Julián Sanz del Río llegaba a Heidelberg, enseñaban en su Universidad, sobre todo la doctrina del derecho según la dirección krausista.

Entre ellos se cuentan Theodor Schliephake (1808-1871), C. Röder, autor de varias obras sobre derecho natural [25], y principalmente Herrmann Karl von Leonhardi (1809-1875), que había nacido en Francfort; fue discípulo de Krause en Gotinga y se desposó con su hija, habiendo editado varias de sus obras póstumas. En 1869 era profesor de la Universidad de Praga, donde reunió un congreso filosófico, del que publicó las actas y colaboraciones, y fundó la revista *Die neue Zeit*, que reunía a los primeros seguidores del movimiento krausista. Escribió asimismo una obra de filosofía teórica y práctica, siguiendo la doctrina krausiana [26]. Murió en Praga.

Tampoco faltaron en las décadas siguientes discípulos krausistas, que continuaron publicando sus obras y escritos póstumos y trataron de renovar el krausismo hasta entrado el siglo XX [27]. Pero no hubiera pasado la influencia de Krause de círculos secundarios de lengua alemana si otros dos discípulos de mayor nombre y en

[24] F. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie* III (Halle 1834-43) p.637; J. H. Fichte, *System der Ethik* II (Leipzig 1890-1) p.233-4. 245-48. Son todos citados y muy estimados por G. Tiberghien, *Estudios de filosofía* (Madrid, s.f.) p.50ss.77ss.

[25] C. D. A. Röder, *Grundzüge des Naturrechts* (Heidelberg [2]1860); Id., *Zur Begründung der Besserungstheorie* (Heidelberg 1847); Id., *Besserungs-Strafanstalten* (1864).

[26] H. K. von Leonhardi, *Der Philosophenkongress als Versöhnungsrath* (Praga 1869); *Die neue Zeit. Freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens*. Revista dirigida por Leonhardi entre 1869-75; Id., *Sätze aus der Theoretischen und praktischen Philosophie. Erneute Vernunftkritik* (Praga 1869).

[27] Así, Wünsche publicó la obra de Krause *Grundwahrheiten der Wissenschaft* (Leipzig [3]1911), evitando cuidadosamente su rara terminología.

extremo adictos al maestro no hubieran propagado sus doctrinas en más claro lenguaje francés, dándolas a conocer por Europa.

ENRIQUE AHRENS (1808-1874) nació en Kniestedt, cerca de Salzgitter, en Hannover. Estudió en Gotinga con Krause, de cuya doctrina se hizo discípulo incondicional durante toda su vida. Comenzó su enseñanza como docente privado en Gotinga, colaborando en la edición de sus obras. Muy joven, en 1834, fue llamado a la recién inaugurada Universidad libre de Bruselas para la cátedra de Derecho. Su fama creció pronto; invitado por V. Cousin y el ministro Guizot, dio un curso de filosofía general en París, fruto del cual fue su primera obra, que publicó en francés: *Cours de Philosophie* (París 1834), donde explica y defiende el sistema de Krause, muy a tono con la tendencia espiritualista de Cousin. Siguió pronto su obra principal, fruto de su docencia en Bruselas, y que publicó también en francés: *Cours de droit naturel, ou de philosophie du droit* (París 1838-40), que luego publicó en alemán [28]. Es un tratado clásico de derecho, que pronto fue traducido a casi todas las lenguas y tuvo larga difusión en Europa y América.

Llamado en 1848 a su patria como diputado de la Dieta de Hannover, a la disolución de ésta ya estaba ocupada por Tiberghien la cátedra de Bruselas, y aceptó la docencia en Graz en 1850, de donde pasó a la Universidad de Leipzig en 1860. A la vez se dedicó a publicar otras ampliaciones de su primer tratado de derecho natural, entre ellos la *Juristische Encyclopädie* [29]. Murió en Salzgitter.

Ahrens fue el primer introductor en la Europa no germánica de la filosofía de Krause a través de las dos obras que publicó en francés, las cuales hicieron accesibles las abstrusas ideas del sistema a los krausistas españoles. Se declara fiel seguidor de su doctrina y la resume en sencillo y lúcido estilo francés. Su *Curso de filosofía* refleja este resumen de la obra principal de Krause, aunque en versión propia y con nuevas aportaciones. La *Analítica* krausiana la ha convertido en *Antropología y psicología*, que ocupan gran parte de la obra, y sólo al final (lección 12.ª) condensa la *Sintética* bajo el nombre de *Metafísica*. Previamente (lección 11.ª) inserta un análisis sobre las pruebas de la existencia de Dios, desde Leibniz y Kant hasta Krause. Pero tienen el valor para él de una «preparación psicológica» dentro de la analítica krausiana, para provocar en el espíritu la intuición del ser supremo, que es evidente e inmediata, destacando aún más el ontologismo de su maestro [30]. Por lo

[28] H. AHRENS, *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates* (Leipzig 1846; [6]1870-71). La obra ha tenido dos traducciones al castellano: la primera, del amigo de Sanz del Río RUPERTO NAVARRO ZAMORANO (Madrid 1841), y la segunda, hecha sobre la 6.ª edición original y más difundida, por P. RODRÍGUEZ HORTELANO y M. R. ASENSI (Madrid [3]1873). El *Cours de Philosophie* fue traducido por G. LIZARRAGA como *Curso de psicología*, 2 vols. (Madrid 1873).

[29] Viena 1855-57. Fue traducida al castellano, con introducción y notas, por F. GINER DE LOS RÍOS, G. AZCÁRATE y A. GONZÁLEZ DE LINARES, *Enciclopedia jurídica, o exposición orgánica de la ciencia del Derecho y del Estado*, 3 vols. (Madrid, V. Suárez, 1880). Otra ampliación fue *Die organische Staatslehre auf philosophisch-naturalistischer Grundlage* (Viena 1550-57). Otra traducción española de su *Compendio de Historia del Derecho*, con introducción por F. GINER DE LOS RÍOS y A. G. DE LINARES (Madrid 1881). Cf. A. CHAUFFARD, *Essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de H. Ahrens* (París 1880).

[30] *Curso de psicología*. Trad. esp. II (Madrid 1873) lec.11.ª (p.195): «El método hipotético exige con razón una concepción inmediata y absoluta de Dios; sólo que hay necesidad de *pro-*

demás, es la misma su concepción panenteísta de Dios como unidad superior que engloba todo el universo; «Dios o el ser supremo, aun cuando no está fuera y separado del mundo, es, sin embargo, por la unidad de su esencia, superior al mundo» (II p.192). La *Sintética* sigue el esquema krausiano, como un «descenso» desde el uno infinito y omnicomprensivo al espíritu, naturaleza y humanidad, como ser en armonía. Para la parte ético-política se remite a la obra mayor, que ya tenía en prensa. No falta la detallada enumeración del frondoso árbol krausista de la ciencia: Las cuatro grandes ciencias en torno a la *Urwesen* y las *Vereinwesen;* ciencia ideal o filosófica y ciencia experimental o de experimentación; ciencias aplicadas, derecho, estética, artes, terminando con la *ciencia armónica,* «que combina el ideal con la realidad y que puede llamarse *Historia de la filosofía*..., la ciencia del desarrollo pasado y presente en todas las ramas de la actividad humana» (II p.300).

El *Curso de derecho natural* ha sido un tratado universalmente conocido y utilizado entre los juristas. Aunque Ahrens sigue en él la inspiración de Krause y sus ideas de la razón armónica, no se contenta con trazar en líneas generales la teoría del derecho; es ya una obra técnica que desarrolla toda la doctrina jurídica desde la filosofía del derecho hasta las ramas del derecho privado y derecho público en cuanto a los principios iusnaturalistas. Una gran parte contiene la historia de las doctrinas jurídicas anteriores. La obra refleja bien los principios del derecho natural según las nociones krausistas. Insiste, como Krause, en la distinción y relaciones entre el derecho y la moral, y en el derecho natural de la propiedad, combatiendo las doctrinas comunista y socialista como aberraciones en el progreso de la filosofía del derecho.

Dentro de la obra expresa también sus ideas sobre Dios y la religiosidad krausiana. La religión «nace del sentimiento de dependencia del ser finito frente a un poder infinito, y está constituida por la unión de la personalidad humana en la intimidad una y entera del yo con Dios, que existe también por sí en su conciencia propia» [31]. Es «una fuerza viva innata en el espíritu», natural, por lo tanto, al hombre y «muy beneficiosa para la humanidad». «El espíritu humano está penetrado de la persona de Dios» (§ 130 p.629). Debe ir en armonía con la razón y producir la unidad de la humanidad. El sensualismo y materialismo son impugnados por ser opuestos a la religión. Aunque Ahrens hable de una religión naturalista, declara que el cristianismo es la religión más perfecta. En las relaciones de las confesiones cristianas con el Estado defiende la libertad e independencia según la fórmula: *la Iglesia libre en el Estado libre* (§ 131 p.636). En las obras siguientes, Ahrens amplió notable-

vocar en el espíritu esta concepción por medio de un trabajo psicológico regular y preparatorio». Ibid. (p.104): «Reconocemos a Dios como ser absoluto e infinito, plenitud de toda realidad, ser que contiene en sí el mundo; que es, sin embargo, superior al mundo...; ser en sí y por sí, con personalidad absoluta e infinita... La existencia de Dios es la certidumbre más elevada que podemos tener. Dios es el ser más patente, más evidente. Dudar de la existencia de este ser, es dudar de la luz en medio de ella».

[31] *Curso de derecho natural* (Madrid [3]1873) § 17 c.1 p.100.

mente su doctrina jurídica respecto de ésta, que consideró como manual.

GUILLERMO TIBERGHIEN (1819-1901) ha ganado a todos los demás discípulos de Krause por su incansable tenacidad en difundir y aplicar las ideas del maestro.

Nació en Bruselas. Hizo los estudios medios en el Ateneo e ingresó en la Universidad libre de la capital belga, «institución docente fundada en 1834 por P. T. Verhaegen, jefe del partido liberal belga, y con los auxilios y concurso de las logias masónicas, en oposición a la Universidad católica de Lovaina, creada por los obispos», escribe en la nota biográfica su traductor español H. Giner de los Ríos [32]. Tiberghien cursó en ella todos sus estudios, obteniendo el doctorado en filosofía y letras y la licencia en derecho. Su maestro principal fue Ahrens, que le inició en la filosofía de Krause, y de la que fue toda su vida el más ardiente panegirista. En 1842 obtuvo el primer premio en filosofía con su obra *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos* (Bruselas 1844), su obra filosófica más extensa e importante. En 1846 presentó su tesis *Teoría del infinito* (Bruselas 1846), con que obtuvo el título de profesor agregado de filosofía. En 1848 ingresó como profesor titular en la Universidad libre, reemplazando a Ahrens, nombrado miembro del Parlamento de Hannover, cargo en que permaneció hasta su jubilación. Se había casado en 1847 y tuvo cuatro hijos.

Alternó la docencia con la publicación de numerosos trabajos y con el ejercicio de funciones públicas. Fue dos veces rector de la Universidad libre (1868, 1875), miembro del Consejo municipal y del Consejo provincial. Presidió un congreso de la *Liga de la enseñanza*, institución liberal creada en 1865 para la propagación de la cultura. Y fue también miembro de la *Liga de librepensadores*, desde la que desplegó gran actividad para la difusión del liberalismo progresista. «Entregado a la causa del liberalismo y del progreso, es uno de los campeones con que cuenta la civilización contemporánea», concluye su nota H. Giner.

Entre las demás obras de Tiberghien—la mayoría del género ligero de compendios, ensayos, discursos—destacan una *Filosofía moral* (Bruselas 1854), adaptada en España a la enseñanza media; *Estudios sobre la religión* (1857); *Psicología, la ciencia del alma en los límites de la observación* (1862); *Lógica, la ciencia del conocimiento* (1864), en dos volúmenes; *Los mandamientos de la humanidad* (1872); *Estudios sobre filosofía* (1872), colección de cuatro discursos; *Enseñanza y filosofía* (1873); *Elementos de moral universal* (1874); *Krause y Spencer* (1882). Casi todas han sido traducidas al español, en breves volúmenes, por los discípulos krausistas [33].

[32] HERMENEGILDO GINER DE LOS RÍOS, *Prólogo* a la trad. de *G. Tiberghien, Krause y Spencer* (Madrid 1883) p.11.

[33] He aquí el elenco, incompleto, de estas traducciones: *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos en sus relaciones con la moral, la política y la religión*. Trad. de U. GONZÁLEZ SERRANO, 4 vols. (Madrid, s.f.); *Teoría de lo infinito*. Trad. de G. LIZARRAGA (Madrid 1873); *Filosofía moral*. Trad. de H. GINER DE LOS RÍOS (Madrid 1872); *Estudios sobre la religión*. Trad. de J. CALDERÓN Y LLANES (Madrid 1873); *Medula del sistema*

El pensamiento filosófico de Tiberghien es el de un expositor claro y divulgador del sistema de Krause. No destaca por la profundidad de sus investigaciones, como Ahrens; pero conoce con precisión las ideas del maestro común, sobre todo por la enseñanza y los escritos de éste, a los que se remite. Su primera obra: *Ensayo sobre la genesis de los conocimientos humanos*, contiene sólo en el primer volumen este breve análisis del conocer, siguiendo de cerca la *Analítica* krausiana. Los otros tres tomitos son un compendio de la historia de la filosofía. Los sistemas son estudiados desde la ley de continuidad orgánica de Krause, que rige la evolución del pensamiento racional armónico. Todos ellos convergen, sobre todo los de la filosofía moderna desde Kant, en el sistema de la ciencia racional y armónica por excelencia, que es el de Krause. Este es el sistema perfecto, que contiene toda la parte de verdad de las filosofías anteriores y es la culminación de todas ellas, como Hegel decía del suyo. Con este motivo traza un resumen extenso y fiel de la filosofía de Krause, que era el intento principal de la obra.

En la *Lógica* vuelve Tiberghien a nuevos análisis ampliatorios de la teoría krausiana del conocimiento, sensible y racional, siempre desde el hecho primitivo de la conciencia, que es el pensamiento del yo. Y en la disertación *Teoría de lo infinito* se ocupa de la parte metafísica del sistema, que es la discusión sobre el infinito y sus relaciones con los seres finitos. Hay en esta obra una primera parte de aportación original, que es el estudio de los diversos modos de infinitos relativos: el infinito cuantitativo, o en las matemáticas, y el infinito cualitativo, o de los diversos órdenes de seres en el mundo, naturaleza, espíritu y humanidad, que se multiplican en infinidad de individualidades. Todo ello aboca a la doctrina del principio infinito y absoluto de Krause, expuesta en discusión con Malebranche, Spinoza y otros. La doctrina es expresión fiel del principio panenteísta krausiano. El ser supremo o Dios es el ser infinito absoluto, que comprende en sí todos los infinitos relativos y «envuelve en su razón y su esencia la de éstos... Es, pues, evidente que no puede existir nada esencial fuera de lo infinito absoluto, puesto que éste encontraría allí su limitación. Luego todos los infinitos relativos están en él... Dios contiene en sí el universo y todos los seres finitos, los espíritus y los cuerpos... No hay más que una sola esencia, la esencia divina, y un solo ser, Dios. Y este ser, aun cuando comprende el mundo en su esencia, no está comprendido en él, pues ya se ha establecido su superioridad sobre él». En otros términos, «Dios envuelve en sí el mundo y todos los seres finitos, no como finitos, sino como seres y como esencias», ya que no abraza sus diferencias y limitación, sino su esencia. De este modo están fuera de Dios el mal y el error, que afectan a los seres como finitos,

de Krause (Madrid 1874); *Introducción a la filosofía y preparación a la metafísica*. Trad. de V. Piñó (Madrid 1875); *Estudios sobre la filosofía*. Trad. de A. García Moreno (Madrid 1875); *Los mandamientos de la humanidad o la vida moral en forma de catecismo popular según Krause*. Trad. de A. García Moreno (Madrid 1875); *La enseñanza obligatoria*. Trad. de H. Giner de los Ríos (Madrid 1874); *Moral elemental para uso de las escuelas laicas*. Trad. de H. Giner de los Ríos (Madrid 1880); *Krause y Spencer*. Trad. de H. Giner de los Ríos (Madrid 1883).

y sólo se incluyen en él lo infinito de ellos: la verdad, el bien, el amor, y todo lo positivo de ellos. Espíritu y naturaleza, pensamiento y extensión, son «las dos manifestaciones distintas de una misma y sola esencia», y «no es posible distinción alguna entre los espíritus y los cuerpos, entre el mundo físico y el mundo espiritual» [34]. De este modo, al querer precisar el panenteísmo de Krause y evitando esta fórmula, Tiberghien se acerca más al monismo panteísta de Spinoza de una sola sustancia con dos atributos, a quien se remite. Y no deja de notar, aun rechazando toda creación de la nada, que su teoría no es panteísmo, sino representa el racionalismo cristiano, concorde con la doctrina de San Pablo.

No obstante, Tiberghien sabe matizar de tendencia espiritualista su pensamiento. En sus conferencias rectorales conoce las nuevas corrientes de Spencer y Comte, y trata de oponerse a ellas, refutando el sensualismo y el materialismo con su secuela del ateísmo, así como el positivismo de ambos, que conduce a esos errores [35]. También manifiesta una cierta religiosidad de tipo krausiano, naturalista y humanista. Ello no le impidió dedicar buena parte de su actividad a la lucha anticatólica, anticlerical y laicista en nombre del progreso y de la libertad. Algunos de sus ensayos defienden tenazmente la enseñanza obligatoria y laica en escuelas neutras contra las pretensiones de la Iglesia. Y en su último discurso rectoral se revuelve con fuerza contra el fanatismo de la religión católica y sus instituciones, que sofocan el verdadero sentimiento religioso, con los consabidos tópicos de la «teocracia papal» y la tiranía de los decretos de la infalibilidad y del *Syllabus*, que amenazan destruir la verdadera libertad y marcha de la humanidad hacia el progreso [36].

Se cuentan muy pocos seguidores de las ideas de Krause en Francia, donde cabe sólo mencionar a M. BOUCHITTÉ, autor de *Histoire des preuves de l'existence de Dieu* (París 1841) y estudios sobre psicología infantil; DUPRAT y algún otro. En Inglaterra era desconocido el sistema de Krause, lamenta Tiberghien, que, sin embargo, augura se irá imponiendo como la única filosofía de la humanidad futura.

El krausismo español.—Aunque las obras de Ahrens y Tiberghien se difundieron en numerosas traducciones por los países latinos, no lograron formar adeptos de la filosofía de Krause. El fenómeno típico de una *escuela krausista* sólo se dio en España, y su ini-

[34] *Teoría de lo infinito*. Trad. de G. LIZARRAGA (Madrid 1872) n.79 p.208-12.228-30. Todo ello es de nuevo recogido e insertado en su otra obra mayor: *Introducción a la filosofía y preparación a la metafísica* (Madrid 1875) p.151-190, con las mismas reflexiones y consideraciones y hasta con varios diagramas que ilustran gráficamente la inclusión de todos los seres en Dios. Esta obra es el resumen más amplio y erudito de las doctrinas de Krause, que incluye gran parte del material de los otros opúsculos, pues Tiberghien se repite a cada paso. Añade como parte nueva la teoría de la ciencia, con las consabidas divisiones krausianas de las ciencias, y hasta un resumen de su filosofía de la historia.

[35] Recogidas en *Estudios sobre filosofía*. Trad. de G. LIZARRAGA (Madrid, s.f.), y en *Krause y Spencer*. Trad. de H. GINER DE LOS RÍOS (Madrid 1883).

[36] *La política racional e histórica*, en *Krause y Spencer* p.141-165. Las actividades masónicas en que Tiberghien se hallaba integrado se las atribuye también a Krause: «¿Quién como él ha querido fundar la liga de la virtud *(Tugendbund)* y ha asociado las logias masónicas, los talleres de hermanos, a esta obra de regeneración moral?» *(Krause y Spencer* p.44).

ciador o creador fue Julián Sanz del Río, que va a arrastrar consigo varias generaciones de intelectuales españoles.

JULIÁN SANZ DEL RÍO (1814-1869)*.—Nació en Torrearévalo (Soria), en el seno de una familia cristianísima. Huérfano de padre a los diez años, se encargó de su educación su tío sacerdote, don Fermín, prebendado de Córdoba. En el seminario de esta ciudad estudió tres años hasta completar los cursos de filosofía. Pasó a Granada, y en el colegio de Sacromonte estudió tres cursos de derecho, graduándose de bachiller en leyes (1830-33). Prosiguió el estudio de derecho canónico en Toledo, y, de regreso en Granada, se graduó de doctor a los veintidós años (1836).

Pasó después a Madrid, y en su Universidad se graduó en leyes, obteniendo el doctorado en 1840. En 1842 fue encargado de dar lecciones en la Facultad de Derecho. Por ese tiempo tuvo su primer contacto con la filosofía de Krause a través del *Curso de derecho natural*, de Ahrens, traducido en 1841 por su amigo R. Navarro Zamorano. Y en ese primer círculo de amigos librepensadores debió de ocurrir el abandono de su fe católica a través del descubrimiento del krausismo, que se convirtió para él no sólo en una filosofía, sino en la nueva religión de la humanidad, que acabó por sustituir a la primera educación cristiana.

En 1843 fue nombrado catedrático interino de historia de la filosofía por el ministro Gómez de la Serna, que le impuso como condición previa estudiar dos años en Alemania, pensionado por el Gobierno, para informarse de las brillantes corrientes filosóficas allí reinantes, con que remediar la penuria del pensamiento filosófico español e iniciar a los intelectuales de la patria en las nuevas ideas del siglo. De camino para Alemania, se detuvo en Bruselas y entró en contacto con los profesores de la Universidad libre, Ahrens y su joven agregado G. Tiberghien (ninguna relación ni visita se menciona a Mercier y su brillante círculo de filósofos de la Universidad de Lovaina). Fueron éstos los que orientaron a Sanz del Río, ya predispuesto, hacia el krausismo y le aconsejaron dirigirse a Heidelberg, donde enseñaban los krausistas Leonhardi, Röder, Schliephake. De esta manera, la decisión personal de un joven de veintinueve años iba a decidir para más de medio siglo la orientación filosófica predominante en los intelectuales de España [37].

* Bibliografía: Transcribimos la que puede verse más ampliamente en G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía española. Desde la Ilustración* (Madrid 1972) p.122ss; G. MANRIQUE, *Sanz del Río* (Madrid, Aguilar, 1935). Biografía muy admirativa; P. JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, 2 vols. (París 1936); *En el centenario de Sanz del Río*: BILE (= Boletín de la Institución Libre de Enseñanza) 38 (1914) 225-31; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* l.8 c.3-4 (Madrid, Editora Nac., 1948) VI p.366-41; J. XIRÁU, *Julián Sanz del Río y el krausismo español*: Cuadernos Americ. 16 (1946) 61-107; A. MUÑOZ ALONSO, *Medio siglo de krausismo en España*: Giornale di Metaf. 8 (1953) 62-82; J. LÓPEZ MORILLAS, *El krausismo español* (México 1956); V. CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza* (Madrid 1962), M. D. GÓMEZ-MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea* (Madrid 1966); M. TUÑÓN DE LARA, *Medio siglo de cultura española* (Madrid 1970).

[37] SANZ DEL RÍO, *Cartas inéditas* (Madrid 1875) (p.11-12): «Mi resolución invariable es que el consagrar todas mis fuerzas al estudio, propagación y explicación de esta doctrina sea conveniente y útil a nuestro país ..., pero sobre todas estas consideraciones es mi convicción íntima y completa de la verdad de la doctrina de Krause. Y esta convicción no nace de motivos

En Heidelberg permaneció los dos años, incompletos, de la pensión oficial, hospedado en casa del doctor Weber. Se menciona una temporada de estancia en Berlín. Algo debió de aprender también del sistema de Hegel, cuyas ideas critica en su *Pensamiento racional*. Pero su entrega al krausismo fue total, convencido de que en aquella doctrina había hallado la verdad absoluta. En la primera carta a su protector, José de la Revilla, la describe con los caracteres de verdadera conversión, no sólo filosófica, sino psicológica y religiosa. Había resuelto consagrar toda su vida a explicar y propagar la doctrina krausista, que se imponía a su espíritu con infalible evidencia.

Adelantando su regreso a España para recoger la herencia de su tío, rehusó la cátedra de ampliación de Filosofía que el Gobierno le ofrecía, alegando la insuficiencia de sus conocimientos. Se retiró a Illescas, donde permaneció nueve años, sin duda entregado a mayor preparación de su bagaje filosófico mediante la traducción de obras alemanas. Publicó entonces la traducción del *Compendio de la historia universal*, de G. Weber (4 vols., Madrid 1853-56), con anotaciones, y tal vez la versión de las dos obras de Krause. Pero alternaba su vida solitaria con la visita mensual a Madrid, donde se reunía con un círculo de amigos que fueron los primeros adeptos del krausismo.

Agotado al parecer su patrimonio, solicitó la cátedra de ampliación de Filosofía y su Historia, que le fue concedida, por influencia de José de la Revilla, en 1854. Hubo de legalizar a la vez su situación académica, obteniendo en 1855 la licencia, y en 1856 el doctorado en filosofía con la tesis *La cuestión de la filosofía novísima* (Madrid 1860). Desde entonces se dedicó a una tenaz labor de captación y proselitismo en favor de la nueva filosofía, que iba a salvar a la humanidad, en la cátedra, en algunas colaboraciones de revistas y, sobre todo, en el grupo de sus discípulos, que se fue agrandando con las reuniones del círculo filosófico de la calle de Cañizares. Surgía así en torno suyo la «escuela krausista», que desde 1860 adquirió fuerte raigambre y llegó a su apogeo hacia 1870.

En 1867 fue destituido de su cátedra a consecuencia de una fuerte campaña antiliberal. Pero en septiembre de 1868 triunfaba la revolución, y era repuesto en su cargo junto con Castelar, Salmerón, Giner y Fernando de Castro. En 1869 hizo un viaje a Vichy buscando alivio a su enfermedad de hígado. Pero no recuperó la salud, y el 12 de octubre falleció en Madrid. Se negó a recibir los sacramentos y murió declarando, según Menéndez Pelayo, que «moría en comunión con todos los seres racionales finitos». Su entierro en el cementerio civil fue una manifestación del espíritu laico que él había fomentado. En su testamento asignó una suma para fundar una cátedra en que se explicara su sistema filosófico.

puramente exteriores, como la comparación de este sistema con los demás que yo tenía conocidos, sino que es producida directa e inmediatamente por la doctrina misma, que yo encuentro dentro de mí mismo, y que *infaliblemente* encontrará cualquiera que sin preocupación, con sincera voluntad y con espíritu firme, se estudia a sí mismo, no desde tal o cual punto de vista aislado, parcial, sino en nuestro ser mismo».

Sanz del Río escribió muy poco y sus ideas se mueven todas dentro del marco de la filosofía de Krause. Además de la traducción citada y la tesis doctoral, publicó el discurso inagural del curso de 1857, en que define con suficiente claridad la doctrina krausista y que provocó la inmediata impugnación del filósofo católico Ortí y Lara. En 1860 publicó la traducción de *El ideal de la humanidad*, en la que inserta, de propia cosecha, extensas notas, y la versión de la *Analítica*, de Krause, de la cual advierte que «no es una traducción ni literal ni libre», sino una exposición adaptada a nuestro pueblo después de profunda asimilación del texto krausiano (Introducción p.LIX). Fuera de eso, algunos resúmenes de lecciones, programas y otras notas. Sólo después de su muerte se publicó su obra más propia: *Análisis del pensamiento racional*, recopilación de las notas de sus lecciones de los cursos 1862-63 y 1863-64, hecha por José de Caso; las *cartas* y otros breves ensayos [38].

El pensamiento de Sanz del Río se ajusta en plena armonía al sistema krausiano. Pero ni siquiera dejó a sus discípulos una exposición completa de tal filosofía, ni aun la traducción de la obra principal; es dudoso que dominara el alemán como para traducirla. Su versión del ideario krausista aparece suficientemente en la paráfrasis de la *Analítica*, en las cartas y conversaciones filosóficas recogidas. El contenido de la *Sintética* sólo lo expuso en dichas conversaciones con los discípulos y en las lecciones de cátedra, de las que se conservan fragmentos manuscritos [39].

En todos esos escritos se mantiene la misma exposición de principios, los mismos conceptos, frases y fórmulas que hemos visto en Krause, Ahrens y Tiberghien, ni es menester repetirlos. Para Sanz del Río, la filosofía de Krause representa el sistema acabado de la ciencia, que comprende, en su unidad orgánica, todas las ramas particulares del saber, y que es la ciencia del ser absoluto e infinito, o Dios. A este conocimiento del absoluto se llega primero por la vía ascensional o analítica, desde la primera intuición inmediata del yo, a través del conocimiento sensible y racional de las esencias múltiples y diferentes, hasta el conocimiento intuitivo y racional de dicho ser absoluto. Y se desciende luego por el proceso sintético a la comprensión de la pluralidad de las ciencias finitas, que están contenidas y fundadas en la esencia divina. Porque el ser supremo es la «omneidad», o el todo de todos los seres particulares, el totalmente todo, el absolutamente todo. Dios «da y contiene en sí todo

[38] *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857*, en la Universidad Central (Madrid 1857); C. CHR. KRAUSE, *Sistema de la filosofía. Metafísica*. P.1.ª: *Análisis*, expuesto por J. SANZ DEL RÍO (Madrid 1860); *Ideal de la humanidad para la vida, de Krause*. Traducción de J. SANZ DEL RÍO (Madrid 1860; 1871; 1904); *Programas de la segunda enseñanza: Psicología, Lógica y Etica* (Madrid 1862), *Doctrina de lógica* (incompleta, 1863); *Lecciones sobre el sistema de la filosofía* (cuatro entregas, Madrid 1868).

OBRAS PÓSTUMAS: *Análisis del pensamiento racional*, preparado sobre manuscritos por JOSÉ DE CASO (Madrid 1877), *Cartas inéditas*, preparadas por JOSÉ DE LA REVILLA (Madrid 1875); *El idealismo absoluto* (Madrid 1883); *Filosofía de la muerte*, extracto de manuscritos, por MANUEL SALES (Madrid 1877); *Biografía de Krause*, en apendice a la traducción de G. Tiberghien, *Generación de los conocimientos humanos*, de A. GARCÍA MORENO t.4 (Madrid, s.f.) p.321-349, que compuso, dice, sobre la de Lindeman y noticias verbales de H. Leonhardi.

[39] P. JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* p.88.94.260.

lo que es, de modo que nada de lo que es deja fuera de sí». Dios es el ser de toda y absoluta realidad, y las cosas finitas son «parte de la esencia divina». Es una sustancia infinita, una esencia una; pero a la vez esencia de todas las cosas («seidad», o esencia de suyo, y «omneidad», «toteidad», o esencia del todo).

De la esencia divina primaria o *Urwesen* derivan primero la naturaleza y el espíritu, los dos infinitos relativos que se multiplican en la infinidad de individualidades, y la humanidad, que «es la síntesis armoniosa de la naturaleza y el espíritu bajo la unidad absoluta de Dios», de modo que la multiplicidad de los seres finitos está contenida en su esencia sin destruir su unidad orgánica. Sanz del Río rechaza la acusación de panteísmo en el mismo sentido que lo hacían Krause y Ahrens, de un monismo por pura identidad. Pero nunca admitió ni la creación de la nada, ni la trascendencia divina, ni su total distinción ontológica de las criaturas. Y alguna vez no tuvo reparo en llamar panteísmo a esta modalidad panenteísta del mismo [40].

El *Análisis del pensamiento racional* es la sola investigación un tanto original dejada por Sanz del Río, que, no obstante, adolece de ser recopilación de notas y apuntes de clase. La obra constituye difusa reflexión sobre un tema típico krausiano, que es el pensar racional. Nuestro filósofo pretende rivalizar en el razonamiento abstracto y la maraña terminológica del maestro, pero sin el fondo doctrinal con que éste llenaba su pensamiento. Ante unas tan abstrusas divagaciones discursivas que a nada conducen, no es fácil soportar su lectura. Desde una descripción primera de la ciencia como un saber racional, la obra se desarrolla a través de *catorce propiedades* que el autor descubre en el pensar racional, con numerosas adiciones de tipo lógico-metódico: 1) debe ser un sobre-pensar de todo pensamiento relativo; 2) debe ser principiante y definidor, mediante y concluyente de todo pensamiento relativo; 3) debe ser director, mediador y ordenador del relativo; 4) ser inspector y circunspector; 5) el pensamiento racional es necesario a todos y necesitado de todos; 6) pensamiento total del objeto; 7) debe ser mediador armónico entre los relativos; 8) debe ser tanto progresivo como regresivo; 9) un pensar superior reflexivo; 10) que espera, se reserva y queda libre en todo pensamiento determinado; 11) diligente y vigilante y que penetra y profundiza de todos los lados el pensar relativo; 12) claro y claridad del pensar relativo; 13) expansivo y concentrado juntamente; 14) debe ser un pensamiento orgánico. No es fácil que los discípulos fueran atraídos hacia el sistema por el fárrago de logomaquias y extrañas reflexiones que componen la obra. La «aplicación» o reflexión final refleja el mismo fondo panteísta del sistema [41].

[40] Carta titulada *Cuenta general de la conducta*, en G. MANRIQUE, *Sanz del Río: Ideario* (p.63): «¿Han considerado bien los mismos tan fáciles jueces si acaso el panteísmo que condenan no lo llevan secreto dentro de sí, con todo el siglo presente, religioso, político, social y hasta literario, no siendo el enemigo común que se presenta dondequiera, sino la propia común sombra proyectada a su alrededor?»

[41] Véase un texto significativo y algo más inteligible (*Análisis del pensamiento racional* p.431): «El objeto, en los términos aquí considerados, en general y en ejemplo, es: el objeto

La «predicación» proselitista y captadora de Sanz del Río debió de converger, más que sobre los temas teóricos, sobre los ideales sociales y de una nueva edad de la humanidad, que se expresan sobre todo en el *Ideal de la humanidad*, la primera obra de Krause. Su traducción, con las largas anotaciones de nuestro filósofo, llegó a constituir «el ideario de la juventud liberal española», según Fernando de los Ríos [42]. Las notas de Sanz del Río destacan ante todo la *función moralizadora* de esta noble y bella misión de adoctrinar y educar a los hombres en la nueva idea de la humanidad y de la sociedad humana, «hija de Dios, la libertad y la tolerancia», en la que todos nos hemos de salvar «en virtud de la solidaridad humana en el todo y en las partes» [43]. Asimismo insisten en la *misión educadora* que ha de hacerse sobre el pueblo en todos los órdenes de la formación científica y artística, a través sobre todo del krausiano «Instituto del pueblo para la ciencia», que el filósofo de Illescas transforma en la soñada «Institución científica en el pueblo y en la humanidad» centrada en la Universidad, independiente del Estado y en relaciones de coordinación orgánica con las demás sociedades fundamentales [44]. Y además resaltan el *carácter religioso* que ha de impregnar esta nueva sociedad humana. Se trata de una religiosidad naturalista y laica fundada en la revelación de Dios al hombre por el conocimiento racional, que él llama «la religión de la humanidad», y que, en unión estrecha con la filosofía, debe dirigir «el destino religioso de la humanidad en el *sentimiento* y en la *vida*» [45]. Esta religión universal supera las religiones históricas e imperfectas, o «formas particulares del culto religioso que presumen todas un mérito absoluto en oposición a las restantes, las cuales deben reunirse en la religión universal» (§ 120 nota p.103). Excluye toda religión fundada en un dogma, «pretensión que contradice a la naturaleza del espíritu del hombre y es además irreligiosa» (§ 131

en absoluta objetividad—el ser en su realidad—, el real absoluto-Dios, que es el que es, y es, en su realidad, siendo el todo esencial, el todo de su ser, a cuya pura distinción es en su absoluta realidad, el ser en particular—lo particular absolutamente—el mundo, excepto Dios, como el todo real y el primero (no excepto absolutamente el ser-Dios); y en cuya distinción esencial de puro particular es otra vez en razón del todo—en la realidad absoluta—el particular del todo en el todo indivisa-racionalmente, y lo significa total-esencialmente en su ser particular. Y es éste el mundo real (divino) en su razón indivisa de Dios, como el todo. Y el mundo es en la manifestación (sensible) de su particularidad, yo inclusive, siempre inmediato en perceptibilidad propia en la realidad absoluta de Dios, y presente-inmediato en el sentido en mí a mi inteligencia, atenta a este último; y de ser es siempre inteligible en razón de su todo (de Dios, como el todo-real) en toda particular esfera de realidad... Y puede ser entendido en dichas sus reales divinas razones, a medida que el ser inteligente entra en la totalidad de su racionalidad y se entienda a sí mismo en ella propia y relativamente. Y en cada esfera total-particular (en la de esta tierra y humanidad y vida humana, por ejemplo) puede y debe llegar esta inteligencia a la plenitud aquí posible, y está en vía de ella. Éste es el sentido del *realismo racional*». Toda la obra está plagada de este abstruso lenguaje.

[42] G. MANRIQUE, *Sanz del Río* (Madrid 1935) p.15; FERNANDO DE LOS RÍOS, *La Filosofía del Derecho en D. Francisco Giner* (Madrid 1916) p.20.

[43] *Ideal de la humanidad* (Madrid [3]1904) II § 110 nota p.74. Ibid.: «Todos nos salvamos en nuestra humanidad y en todas las esferas parciales humanas dentro de ella; ésta es la ley moral, más o menos presentida en nuestro siglo; y será un día, en la subordinación de toda la humanidad a Dios, la ley común religiosa».

[44] Ibid., § 93 II nota p.24-33. Cf. p.34: «No prevemos, pues, un estado de oposición entre la sociedad científica y la política (la Universidad y el Estado), sino un orden de relaciones superiores más sanas... El instituto científico seguirá la misma ley histórica que las demás instituciones fundamentales..., la vida y sociedad moral, la vida y sociedad artística, la vida y sociedad económica humana».

[45] Ibid., § 120 nota II p.103; § 131 nota II p.127-8.

nota p.128). Será «una religión armónica» que «curará por su propia salud las enfermedades pasadas: la *incredulidad*, la *indiferencia*; opuesta a enfermedades anteriores: el *fanatismo*, el *dogmatismo*, y preparará la edad de la libertad racional y la armonía del hombre con Dios» (§ 36 nota p.149).

Sanz del Río saluda, por fin, con entusiasmo «la tercera edad» de la historia que había anunciado Krause, o la nueva edad de plenitud y vida armónica de «la humanidad adulta», que habría de hacer efectiva la aspiración indeclinable de realizar «el reino de Dios en la tierra», que es «el orden eterno del mundo en el espíritu, en la naturaleza y en la humanidad». Y se erige en profeta de esta nueva sociedad, exhortando a los suyos a aunar sus esfuerzos para su pronto advenimiento [46].

La primera generación krausista.—A los acentos insinuantes de las lecciones y «predicación» profética de Sanz del Río se formó un grupo numeroso de intelectuales españoles, designados con el apelativo de krausistas, y tuvieron su primer período de esplendor en la década de 1860-70. Pronto se esparcieron por las demás universidades del país, apoderándose de las cátedras universitarias y otros centros, y llegaron a constituir un grupo predominante que, con los grandes lemas de la razón, la libertad, la tolerancia, el progreso, la unidad armónica de la humanidad, ganaron a buena parte de la juventud estudiosa.

Los krausistas no hicieron un estudio completo o más profundo del sistema de Krause, ni lo compararon con otros sistemas, ni siquiera tradujeron otras obras del filósofo alemán. Se dedicaron a traducir profusamente los ensayos franceses de Tiberghien, que fue quien krausistizó en rigor a los españoles, y a divulgar en comentarios elogiosos las ideas de Sanz del Río. El krausismo desarrolló «socialmente» su contenido. Ellos recibieron como evidentes, por la autoridad del maestro, los nuevos principios metafísicos y se entregaron a imbuir en ellos a la juventud incauta y poner en práctica sus consecuencias socio-religiosas y políticas. Se arrogaron la misión de «orientadores» o «educadores» de la nueva generación en el espíritu del *ideal de la humanidad*. Este era un espíritu laicista y anticatólico, no obstante su vaga religiosidad sentimental, bajo la influencia de Tiberghien.

Como su maestro, los krausistas consideraban el cristianismo como religión histórica ya superada y pretendieron suplantarlo, sustituyéndolo por un sistema filosófico completo, aplicable a todas las manifestaciones de la vida individual y nacional; y hasta erigir la nueva Iglesia de la religión de la humanidad. Su laicismo sectario chocó contra el sentimiento católico de la mayoría de los españoles. Aquellos que no participaron en sus ideas por considerarlas perni-

[46] Ibid., § 136 nota II p.150-152. *Cf.* p.153: «Florecerá entonces la tercera edad humana... de aquella humanidad venidera, que nos recibirá a todos en la plenitud de su vida, bajo Dios y Dios mediante. Así, seamos hoy fieles, cada uno en su puesto, cada cual presidiendo su destino; éste es nuestro cielo presente; mediante él vendrá la firme esperanza de que nuestros hijos acabarán la obra comenzada por nosotros».

ciosas, hubieron de defender su fe y la filosofía católicas con polémicas muchas veces llenas de ardor apasionado y dicterios burlescos, como Menéndez Pelayo, Ortí y Lara y tantos otros.

Con esto, la escisión entre los intelectuales españoles se hizo más profunda; no se lograba la unidad armónica tan soñada. Tanto más que los krausistas formaban un grupo netamente diferenciado, un tipo especial con rasgos específicos, que los escritores de la época se complacían en retratar con rasgos a veces caricaturescos. Para sus seguidores, el krausismo, más que un sistema filosófico, era una actitud ideológica y una orientación práctica que les llevaba a posiciones extremas del liberalismo republicano y a veces revolucionario. Por ello, para Menéndez Pelayo, el krausismo fue algo más que una escuela; fue una logia, una sociedad de socorros mutuos, un círculo de iluminados. Son notorias las concomitancias de algunos de ellos con la masonería. Todos vestían del mismo modo, todos hablaban del mismo modo, todos llevaban la misma actitud grave, luengas barbas, aire profético [47].

Los discípulos krausistas de Sanz del Río fueron muy numerosos y de una influencia notable en la avanzada social y política. Muchos de ellos fueron, sin duda, hombres célebres como científicos, juristas, profesores de filosofía, economistas y políticos. Su producción fue abundante en las diversas ramas de la ciencia y filosofía. Pero ninguno de ellos logró rebasar la medianía como científico ni llegó a escribir obra notable de originalidad filosófica.

El recuento de las figuras de krausistas y sus obras se ha hecho en el campo propio de la historia de la filosofía española [48].

Francisco Giner de los Ríos (1839-1915)*, discípulo fiel de Sanz del Río, fue el segundo gran impulsor del krausismo español. A la muerte de éste, en 1869, parecía próxima la disgregación de la escuela filosófica, ya anacrónica y en franco retraso ante las corrientes positivistas o neokantianas y desprestigiada por los duros ataques de los apologistas católicos. Pero encontró un continuador sumamente eficaz en este nuevo profeta y educador de otras generaciones en el espíritu krausista.

Nació en Ronda y cursó la enseñanza media en Cádiz y Alicante. Estudió un primer año de filosofía en la Universidad de Barcelona, con Lloréns y Barba, y prosiguió estudios de derecho en Granada, donde tuvo como profesor al krausista Fernández y González y se hizo amigo de Nicolás Salmerón. En 1859 se licenció en

[47] Menéndez Pelayo, *Heterodoxos* l.8 c.4 VI p.401ss. J. López Morillas, *El krausismo español* (México 1956) p.31.

[48] G. Fraile-T. Urdánoz, *Hist. de la fil. española. Desde la Ilustración* p.140-150.

* **Bibliografía:** R. Altamira, *Giner de los Ríos, educador* (Madrid 1915); Id., *Biografía intelectual y moral de don F. Giner de los Ríos* (Madrid 1955); V. Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza* (Madrid 1962); M. B. Cossío, *Datos bibliográficos de don F. Giner de los Ríos*: BILE 39 (1915) 33; F. Díez de Cerio, *Ideario religioso de F. Giner de los Ríos*: Pensamiento 22 (1966) 229-270; M. D. Gómez Molleda, *Reformadores de la España contemporánea* (Madrid 1966); A. Iniesta, *Educación española* (Madrid 1936); L. Luzuriaga, *La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España* (Buenos Aires 1956); A. Muñoz Alonso, *Medio siglo de krausismo en España*: Giorn. di Metaf. 8 (1953) 66-82; M. Navarro, *Vida y obras de don F. Giner de los Ríos* (Madrid 1945); M. Tuñón de Lara, *Medio siglo de cultura española (1885-1936)* (Madrid 1970).

derecho. En 1863 se trasladó a Madrid, entrando de lleno en el círculo krausista. Asistió a las clases de Sanz del Río y se hizo amigo de Gumersindo de Azcárate y otros. Se doctoró en 1867, y el mismo año obtuvo cátedra en Madrid, de la que, suspendido un año junto con su maestro y otros krausistas, fue repuesto en 1868, después de la revolución de septiembre.

Muy pronto ejerció profunda influencia sobre sus discípulos, pues poseía extraordinarias dotes de educador y excepcional poder de captación para las nuevas ideas del liberalismo progresista y laico, de la sociedad regenerada en la libertad y armonía de los pueblos. A la muerte de Sanz del Río quedó como jefe espiritual de la agrupación o escuela, continuándola con espíritu tenaz de proselitismo y una tendencia laicista y sectaria cada vez más acentuada.

Su labor cristalizó en la fundación de la *Institución Libre de Enseñanza*, llevada a cabo con el grupo de krausistas, aprovechando la ocasión que ofrecía la ley de 1876, que concedía libertad de pensar y de enseñanza. La nueva institución docente, independiente del Estado, daba realidad al sueño dorado de Krause y Sanz del Río, que, como se dijo, tanto habían inculcado la constitución de un «Instituto del pueblo para la ciencia», de una «Sociedad científica» centrada en la universidad, paralela al Estado y a la sociedad religiosa, que asumiera toda la dirección orgánica de la educación científica de la nación. Aunque su base fundacional habla de una institución totalmente libre y neutral [49], ajena a toda confesión religiosa, partido o escuela filosófica, lo cierto es que, como su similar, la Universidad libre de Bruselas, fue desde el principio el centro de difusión de las ideas de la escuela y de la orientación liberal, laicista y sectaria que sus dirigentes pretendieron imprimir a toda la enseñanza universitaria. Con sus ramificaciones—Junta de Ampliación de Estudios, Instituto-Escuela—, la Institución y sus dirigentes lograron acaparar para los suyos buena parte de las cátedras y la enseñanza hasta muy entrado este siglo.

Francisco Giner debió de impulsar las traducciones de los numerosos ensayos de Tiberghien, que proliferaron en estos años, como medio de formación de los suyos en el krausismo, que imprimieron a la escuela una tendencia aún más laica y sectaria. Por su parte escribió numerosos ensayos de materias jurídicas y sociales, y sobre todo de orientación pedagógica universitaria y en defensa de la enseñanza neutra y laica en las escuelas [50]. Se consideraba

[49] «Esta Institución es completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político, proclamando únicamente el principio de libertad e inviolabilidad de la ciencia y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquiera otra autoridad que no sea la de la conciencia». *Base 2.ª del autógrafo*, reproducido en V. Cacho, *La Inst. Libre de Enseñanza* p.410.

[50] Obras. *Prolegómenos del derecho. Principios de derecho natural* (Madrid 1874, en colaboración con A. Calderón); *Lecciones sumarias de psicología* (1874, en colaboración con A. Calderón y A. Soler); *Estudios filosóficos y religiosos* (1875); *Estudios jurídicos y políticos* (1875); *Resumen de filosofía del derecho* (1886, 1868); *Estudios de literatura y arte* (1876); *Estudios sobre educación* (1886); *Estudios sobre artes industriales y cartas literarias* (1892); *Estudios y fragmentos sobre la teoría de la persona social*, 2 vols. (1899); *Educación y enseñanza* (Ronda 1889). *Estudios de filosofía y sociología* (Barcelona 1904); *La pedagogía universitaria* (Barcelona 1905); *Ensayos menores sobre educación y enseñanza* (Madrid 1913); *La Universidad española* (1916). *Obras completas*: Edición de «La Lectura» (1916-1936), 20 vols. *Traducciones*: *Enciclopedia jurídica de Ahrens* (con G. de Azcárate); *Estética de Krause* (^{2}1883).

como *reformador* de la cultura nacional en los nuevos ideales de la humanidad, por lo que su mayor esfuerzo se centraba en orientar y «educar profesores» que se apoderaran de los instrumentos docentes para reformar y cambiar, por una revolución pacífica, el espíritu nacional.

El pensamiento filosófico de Giner se inspiraba sobre el fondo del krausismo, aunque no expuso en ningún escrito su sistema teórico. Había perdido su primera fe cristiana, como la mayoría de los krausistas, y, no obstante, se consideraba «profundamente religioso» en la línea panteísta de la escuela. Su sentimiento religioso nada tiene que ver con ninguna confesión, sino encaja en una especie de misticismo panteísta de amor, unión y comunión con la naturaleza. Como los demás krausistas, consideraba superados el cristianismo y las demás religiones positivas, que, despojadas de sus dogmas, debían fundirse en la religión universal de la humanidad. Negó abiertamente un Dios personal trascendente, reduciéndolo a la «potencia activa del cosmos», con la que pretendía entrar en directa comunicación, en trances de ternura y mística comunión, con la naturaleza en que absorbía su espíritu [51]. Por lo demás, del fondo vago del krausismo sólo se interesó por sus derivaciones o aplicaciones ético-sociales y pedagógicas.

Giner era también apasionado por el *tema de España*, que pretendía renovar en el espíritu de la armonía universal. Aplicando el esquema de la filosofía de la historia de Krause, ansiaba la realización en ella de la tercera edad de la plenitud de la humanidad. No negaba, como los progresistas, todos los valores tradicionales de la historia patria, sino los estimaba como productos subhistóricos, que deberían ser totalmente transformados. Sus discípulos, que popularizaron el tema de la decadencia española con la crítica negativa de todo el pasado, contribuyeron no a la unidad y concordia de todos los españoles, sino a una mayor división ideológica y espiritual.

El krausismo institucionista.—La influencia de Giner y de su institución fue muy intensa y duradera, constituyendo un factor de primer orden en el desarrollo y vicisitudes de la historia española en los cincuenta años subsiguientes. Varias generaciones de discípulos y admiradores de Giner se sucedieron: catedráticos de filosofía, juristas, escritores, políticos, hombres de gobierno, nacidos del seno de la Institución Libre o protegidos por la agrupación, unidos por los mismos ideales de la libertad y el progreso. Fueron por ello llamados «institucionistas».

Su vinculación a la ideología krausista era ya más vaga. Muchos de ellos evolucionaron al positivismo, neokantismo, socialismo. Pero mantenían el mismo espíritu sectario, laicista y de lucha contra el catolicismo y el mismo esfuerzo por implantar sus fines en la vida social y política.

[51] F. GINER, *La Iglesia española*, en *Estudios filosóficos y religiosos*: VI p.326; ID., *La enseñanza confesional y la escuela*, en *Estudios sobre la educación* p.55-57. Cf. J. PIJOÁN, *Mi don Francisco Giner* (San José de Costa Rica 1927) p.28.80, etc.

Las últimas derivaciones del institucionismo llegan hasta los dirigentes e ideólogos de la República de 1936. Sus nombres y producción filosófica, que no fue grande, pertenecen a la historia de la filosofía española [52].

CAPITULO XII

Reacción hacia el realismo

No todo fue idealismo en la Alemania de los grandes idealistas. Diversos pensadores independientes, algunos contemporáneos, suscitaron viva reacción antiidealista y antirromántica, moviéndose netamente hacia el realismo objetivo, sea en la dirección metafísica, sea en una orientación más psicológica. Tomaron, sin embargo, como punto de partida y objeto de su reflexión diversos aspectos de la temática kantiana e idealista, de modo que presentan afinidades de inspiración y relaciones de dependencia con ellos. Por su dependencia especial de Kant, algunos son llamados *kantianos realistas*.

JUAN FEDERICO HERBART (1776-1841) *.—Es la figura primera y más relevante, que obtiene un gran valor histórico por la posición independiente y actitud resueltamente crítica que tomó frente al idealismo reinante. De igual modo, la impetuosa corriente romántica pasó junto a él sin conmover su espíritu reflexivo y sereno.

Vida y obras.—Nació en Oldenburg. Inició sus estudios universitarios en Jena, donde fue discípulo de Fichte. Pero no compartió su influencia, antes bien adoptó una posición crítica respecto de él. Un primer escrito y otra crítica a una disertación de Rist van dirigidos contra el principio de su teoría de la ciencia, haciendo observar que el yo de Fichte conduce a un círculo vicioso, en cuanto se pone siempre de nuevo como sujeto de su objetividad. En 1796, en una crítica de Schelling, se pronunció claramente en favor del realismo, y reafirmó su posición realista en un *Esbozo de la doctrina del saber*, escrito en Berna.

Interrumpiendo sus estudios para sustraerse a la incomprensión de sus padres, se trasladó a Suiza como preceptor en la familia

[52] G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la fil. esp. Desde la Ilustración* p.160-67.

* **Bibliografía:** L. STRÜMPELL, *Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart* (Brunswick 1843); M. MAUXION, *La métaphysique de Herbart et la critique de Kant* (París 1894); W. KINKEL, *Herbart, sein Leben und seine Philosophie* (Giessen 1903); F. H. HAYWARD, *The Critic of Herbartianism* (Londres 1903); O. FLÜGEL, *Herbarts Leben und Lehre* (Leipzig 1907); P. ORANO, *Herbart* (Roma 1907); N. FORNELLI, *Scritti herbartiani* (Roma 1913), TH. FRITZSCH, *J. F. Herbarts Leben und Lehre* (Leipzig 1921); L. CREDARO, *La pedagogia di G. F. Herbart*, 2 vols. (Florencia 1937); N. PETRUZZELLIS, *Il pensiero pedagogico di G. F. Herbart* (Nápoles [3]1937); B. BELLERATE, *Herbart* (Brescia 1964); L. GOCKLER, *La pédagogie de Herbart* (Paris 1905); G. WEISS, *Herbart und seine Schule* (Munich 1928).

de Von Steiger, gobernador de Interlaken. Junto con esta experiencia pedagógica entró en conocimiento del famoso Pestalozzi, cuyos libros estudió y recensionó. Con ello se despertó su entusiasmo por la pedagogía, teórica y práctica, que cultivó durante toda la vida y constituye su mayor timbre de gloria.

Tornando a Alemania, consiguió la habilitación en Gotinga (1802), donde enseñó algunos años como profesor extraordinario. Allí expuso ya las ideas básicas de su sistema en dos escritos, *Principales puntos de metafísica* (Gotinga 1808) y *Filosofía práctica universal* (1808). En este año fue llamado a Königsberg, a la cátedra de Kant, donde residió largos años, enseñando filosofía y pedagogía, y publicó sus obras principales. En 1833, habiendo pretendido en vano suceder a Hegel en la cátedra de Berlín, pasó de nuevo a enseñar en Gotinga, donde permaneció hasta su muerte. Su vida no presenta más rasgos salientes. Pasó un vivir tranquilo de pensador, entregado a sus estudios y lecciones y a sus experiencias pedagógicas.

Sus obras más importantes son *Introducción a la filosofía* (Königsberg 1813), de la que hizo cuatro ediciones, y que contiene los puntos fundamentales del sistema; *Metafísica general (Allgemeine Metaphysik*, 2 vols., Königsberg 1828), *La Psicología como ciencia nuevamente fundada en la experiencia, metafísica y matemática (Psychologie als Wissenschaft*, 2 vols., 1824-5). Entre sus obras pedagógicas, traducidas a diversas lenguas, figuran su *Pedagogía general (Allgemeine Pädagogik*, 1806) y, más tarde, *Esbozo de lecciones de Pedagogía (Umriss pädagogischer Vorlesungen*, Gotinga 1835)[1].

La filosofía. Punto de partida.—Herbart construyó un sistema complejo en abierta oposición a los idealistas, que él mismo llamó *realismo*. También se llamó «kantiano de 1828», porque partió de la crítica de los elementos de la experiencia. Pero esta elaboración de los conceptos extraídos de la experiencia lleva, por fuerza, a un mundo de cosas que, si bien inaccesible a nuestro conocer, es suficiente para fundamentar la realidad de las mismas. Con lo cual se sitúa en pleno clima *realista*, realizando una inversión de la filosofía trascendental y del idealismo. En rigor, tomando de las doctrinas kantianas los elementos que favorecen al realismo, especialmente estableciendo la realidad o posición absoluta de la cosa en sí, los unió con algunos otros de los eléatas, de Platón y, sobre todo, de Leibniz, elaborando su sistema realista ecléctico, alejado aún, por su criticismo agnóstico, de la filosofía tradicional.

La filosofía no tiene, según Herbart, un objeto particular,

[1] OBRAS COMPLETAS: *Sämtliche Werke*, ed. HARTENSTEIN, 12 vols. (Leipzig 1850-52); ed. K. KEHRBACH-O. FLÜGEL, 19 vols. (Langensalz 1887-1912; 2.ª ed., 1965).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Pedagogía general, derivada del fin de la educación*, trad. de L. LUZURIAGA. Prólogo de J. ORTEGA-GASSET (Madrid [3]1935); *Bosquejo para un curso de educación*, trad. de L. LUZURIAGA (Madrid, s.f., La Lectura); *Informes de un preceptor*, trad. de R. TOMÁS Y SAMPER (Madrid, s.f.).

porque limitarla así sería comprometer la amplitud de su mirada o enfoque, que debe esclarecer con la luz de su reflexión todo objeto tal como se presenta. Consiste en la elaboración de los conceptos *(Bearbeitung der Begriffen)*, pues la reflexión filosófica tiene capacidad para determinar los caracteres generales de la realidad, y como tal debe referirse a todos los objetos, sin preocuparse de incluirlos o fundirlos confusamente en el yo o en alguna misteriosa intuición.

De los modos de esta elaboración resultan *las partes de la filosofía*. Una primera elaboración consiste en la clarificación y distinción de los conceptos, de donde nacen los juicios y razonamientos. Tal es la función de la *lógica*, que debe transformar en conceptos los datos de la experiencia interna y externa, elevarlos a la claridad y distinción mediante los juicios y dar las reglas para la unificación de los mismos en el silogismo. La lógica es parte integrante de la filosofía, que formula las leyes más generales para aislar, ordenar y relacionar conceptos, y es la propedéutica general de toda ciencia. La lógica de Herbart es, en el fondo, aristotélico-escolástica, con elementos kantianos. La observación fundamental que la domina es que los conceptos no valen como objetos reales ni como actos de pensamiento, pero sí por su referencia objetiva [2].

El segundo modo de elaboración de conceptos viene de la necesidad de decantar y rectificar los conceptos, que nacen envueltos en mil contradicciones de la experiencia múltiple, depurándolos de estas contradicciones de los fenómenos. Tal es la función de la *metafísica*, que se articula, al estilo wolffiano, en metafísica general (ontología) y metafísica aplicada, dividida en psicología, filosofía de la naturaleza y teodicea.

Pero hay otros conceptos que no requieren transformación, sino provocan inmediatamente en nosotros un juicio de aprobación o desaprobación. Se ocupa de ellos la *estética*, como ciencia de lo que podemos llamar los valores y valoraciones, y que en Herbart comprende también la ética.

Metafísica general.—La metafísica de Herbart es, como se ha indicado, fundamentalmente realista. Toda elaboración filosófica nace de la experiencia de los sentidos. Pero el contenido de las sensaciones que llamamos apariencia o fenómeno reenvía necesariamente a una realidad. El hecho de que algo aparezca, demuestra que algo existe. Es apariencia, pero apariencia de algo que *es*. Esta apariencia es imposible si no admitimos un ser. «Tantas apariencias *(Schein)*, tantas connotacio-

[2] *Introducción a la filosofía* § 34-35.

nes de ser" *(Sein)*, tal es el gran principio de Herbart, de corte netamente escolástico [3]. Si bien lo que existe no tiene los caracteres y cualidades que aparecen, es, sin embargo, en su realidad, revelado por la apariencia. Junto a éste, sienta el otro principio contra el idealismo, el cual sostiene que toda realidad es puesta por el yo. Para Herbart, en cambio, toda realidad es una *posición absoluta*, esto es, absolutamente independiente del yo.

Determinar qué cosa sea esta realidad que la experiencia presupone y revela, es justamente la labor de la filosofía, que por esto mismo es *metafísica*. A través de la reflexión sobre la experiencia, la eliminación de las contradicciones y su elaboración en conceptos, la metafísica debe llegar a la verdadera realidad. Pero en este plano de la determinación de los seres introduce Herbart su crítica trascendental tanto contra el idealismo como contra el «dogmatismo» racionalista. «No conocemos las cosas en sí», proclama contra los dogmáticos. La razón invocada es que la experiencia no nos presenta sino contradicciones; lo mismo la experiencia externa de las cosas que la interna o conciencia del yo. En la experiencia de las cosas aparece primero la oposición de *lo uno* y *lo múltiple*. Una cosa es una unidad; pero, si se pregunta en qué consiste la cosa, se ha de responder enumerando sus cualidades, que son muchas, y, sin embargo, aparecen inherentes a su unidad. Es, por tanto, a la vez, una y múltiple.

Lo mismo debe decirse de las demás categorías de sustancia o cosa, materia, movimiento o cambio, causalidad. Herbart suscita y hace suyas las aporías de los antiguos eléatas junto con las kantianas. La unidad atribuida a la sustancia es inconciliable con la pluralidad de las cualidades percibidas. *La materia*, extensa y divisible al infinito, sería finita y a la vez constaría de infinitas partes. Y esta contradicción se extiende a la idea del espacio. Lo mismo debe decirse del carácter fundamental de la experiencia, que es el *cambio o mutación*, y su correlato la causa. Todo cambio es, según Herbart, inconcebible, sea que se quiera explicarlo por causas externas, sea por causas internas (autodeterminaciones), sea sin causa alguna, como el devenir absoluto. En el primer caso, toda causa para obrar presupone en sí un cambio, que será atribuido a otra causa, y así hasta el infinito. La consideración del movimiento local da lugar, de igual manera, a una multiplicación infinita de términos, sin que se llegue a explicar el movimiento mismo. Y si se supone un principio eficiente al que pertenezca por

[3] *Principales puntos de Metafísica* (Gottinga 1808) p.20.

naturaleza el obrar, todavía es preciso postular una acción del agente fuera de sí, mientras el paciente debería recibir algo extraño a sí. Por otra parte, el devenir absoluto sería un devenir sin causa, donde el que deviene coincidiría con el devenir mismo. Mas el devenir no es pensable sin las cualidades mudables que se suceden en el proceso de transformación, las cuales serían recogidas en unidad y atribuidas a la vez al sujeto, lo que suprimiría el concepto mismo del devenir.

El movimiento o cambio es, pues, esencialmente contradictorio y, por consiguiente, irreal. Lo mismo debe decirse del tiempo. En la negación del cambio está implícita la negación de la libertad como autodeterminación, y del idealismo, que resuelve la realidad en el devenir absoluto del yo. Son igualmente imposibles la libertad trascendental de Kant y la libertad infinita de que habla Fichte.

En la misma línea aporética se encuentra la experiencia interna del *yo*. El concepto del yo no es menos contradictorio que el de otra cosa, pues en él la exigencia de unidad es más fuerte; se concibe el yo como la fuente de todas nuestras múltiples representaciones. El yo es multiplicado infinitamente por su propia autoconciencia, porque ésta es la representación de un yo, el cual es, a su vez, un representar, que, por tanto, remite a otra representación y otro representar, y así al infinito. Esta crítica del yo es la crítica del idealismo; lejos de constituir la base sólida del saber, el yo mismo es un nudo de problemas que no se resuelven en su ámbito [4].

La solución de Herbart a estas aporías forma la parte constitutiva de su concepción. Porque la metafísica debe explicar la experiencia de las cosas, y explicar significa para Herbert eliminar las contradicciones. Esta solución sólo puede venir de la distinción kantiana entre fenómenos y cosas en sí. Herbart declara, según sus principios, que la apariencia no es una propiedad esencial del ser. La explicación verdadera del mundo sensible conduce a representar la apariencia como totalmente *accidental* al ser; ser y aparecer son de esencia diferente. Por otra parte, el principio capital metafísico, ya puesto por los eléatas, es que el *ser es absolutamente simple*, y, como *posición absoluta*, es independiente de la multiplicidad de notas conceptuales con que es traducido y expresado. La verdadera realidad no deviene, no se modifica, ni aumenta, ni disminuye, sino que está sometida a la rigurosa ley de identidad [5].

[4] *Introducción a la filosofía* § 124.

[5] Dos proposiciones corrigen, pues, según Herbart, los conceptos de la experiencia: 1) En el imperio del ser no hay acontecimientos o cambios; 2) toda continuidad es excluida de la realidad (*Metafísica general* § 235 y 209).

La consecuencia del ser uno e inmóvil de Parménides, a que llevarían estas premisas, es corregida por Herbart desde la misma experiencia de la pluralidad de apariencias o fenómenos. Si toda apariencia es apariencia de ser, cada apariencia remite a una *unidad* de ser. Existen, por tanto, fuera de nosotros una *pluralidad de seres*, de cosas existentes, cuya naturaleza simple y propia nos es desconocida, y que explican la diversidad múltiple de cualidades percibidas. Estos seres múltiples son concebidos al modo de las mónadas de Leibniz: unidades de ser simples, indivisibles, sin acción causal entre sí. Cada realidad una sólo tiene una cualidad, que nos es desconocida. La pluralidad de cualidades diversas y opuestas es sólo apariencia, proveniente de que un mismo ser viene en unión con otros distintos; así, la nieve es blanca si la mira el ojo, y fría si la toca la mano.

Estos seres distintos son independientes entre sí y no relativos. La multiplicidad de relaciones son *accidentales* respecto del ser, que no cualifican ni modifican su naturaleza, ni, por tanto, lo multiplican en sí mismo. Tales consideraciones accidentales pertenecen al pensamiento del ser, no al ser mismo. Es nuestra concepción la que pone en relación las distintas realidades y les atribuye las múltiples notas o caracteres de posición, de causalidad, de cualidad. Si las cosas se presentan con múltiples notas distintas, es porque nosotros ponemos en relación unas con otras. Este conjunto de notas traducen conceptualmente el ente, lo enriquecen y multiplican por el pensamiento, pero deben desaparecer apenas se hable del ser en sí. A este método lo llamó *método de las relaciones*. Dichas notas o cualidades no están en las cosas en sí, sino en la relación en que las ponemos con otras. Así, una misma cosa varía en la oscuridad y a la luz, aparece otra al ojo y al oído. Pero es indiferente a A que la comparemos con B.

Tal relacionismo o teoría de las *consideraciones accidentales* [6] es la noción central con que Herbart intenta explicar el mundo de los fenómenos. Solución que no salva las contradicciones metafísicas. Y además le pone en contradicción con el propio sistema realista, fundado en la capacidad del pensamiento para alcanzar la naturaleza de la realidad a través de los conceptos. Pero si lo real se revela en el concepto, no se ve cómo la multiplicidad interna del concepto no implica la mul-

[6] Herbart las llama *zufällige Ansichten* y, en latín, *modi res considerandi*, es decir, aspectus o consideraciones accidentales del ser. ORTEGA Y GASSET traduce «consideraciones contingentes del real», en su buen resumen de la doctrina de Herbert, que, no obstante, tiende a interpretarla en sentido idealista (*Prólogo a la Pedagogía general de Herbart*, trad. de L. LUZURIAGA [Madrid [3]1935] p.9-45).

tiplicidad externa de lo real y cómo, por tanto, el concepto puede ser revelador de lo real. Herbart, con su *agnosticismo*, se ha quedado a medio camino del realismo metafísico, por desconocimiento, sin duda, de la filosofía aristotélico-escolástica.

En la misma línea relacionista, Herbart pretende explicar, por sutil y vano análisis, el llamado «movimiento originario» en el espacio y tiempo inteligibles, y con ello la acción de los seres. No significa ningún cambio en el interior de los entes simples, sino solamente una consideración *accidental*, es decir, el punto de vista de un espectador que ha de considerar a los entes en su recíproca posición y los cambios de esta posición. Con todo, en virtud del movimiento originario puede producirse en los seres mismos una perturbación *(Störung)*, la cual tiene lugar cuando llegan a encontrarse seres de cualidades opuestas que no pueden coexistir en un mismo punto. El resultado de tales oposiciones es al mismo tiempo una actividad y una pasividad, sin que ninguna fuerza traspase de uno a otro ser. La reacción o relación de todo ente perturbado es un acto de autoconservación [7]. La perturbación equivale a una presión, y la autoconservación a una resistencia.

En el ente simple que es el alma, dicho acto de conservación individual es una *representación;* en las demás cosas reales será un estado interno que debe ser pensado como análogo a la sensación. Con esto, la metafísica se interrumpe y se pasa a la psicología y filosofía de la naturaleza, que deben comprobar los conceptos fundamentales de la metafísica. La primera es la psicología, porque sólo a través de las representaciones del alma se nos dan «las conservaciones» de los otros entes que fenoménicamente aparecen como cosas naturales.

Psicología y filosofía natural.—La necesidad de admitir una realidad psíquica viene de que el yo entra en comercio y concurrencia con los otros seres; a las perturbaciones con que éstos le amenazan responde con actos de autoconservación, que son sus reacciones elementales. El yo que representa el ente y cuyos estados son las sensaciones es lo que llamamos *alma*. El alma es una cosa real, como las otras cosas reales; sus sensaciones y representaciones son las manifestaciones de su *conservación* individual. Las representaciones simples no pueden ser sino autoconservaciones de un ente simple que llamamos alma.

Siendo el alma uno de los infinitos entes de la realidad

[7] *Selbsterhaltungen:* actos de conservación de sí mismo (ORTEGA).

universal, en sí inmutables e indestructibles, cabe preguntar por su naturaleza espiritual. No es fácil contestar a ello en los supuestos de la metafísica herbartiana. Sólo declara que la antítesis entre el alma y la materia no subsiste en la cualidad sustancial de los entes *(in dem Was der Wesen)*, sino en nuestro modo de concebir la realidad. Herbart fluctúa hacia la idea materialista de los átomos absolutos e invariables, entre los cuales estaría el alma como las demás realidades corpóreas. Mas en la psicología se inclina por la concepción del alma-mónada de Leibniz, al igual que la cosa real que está en el fondo de los fenómenos materiales. Acaba así en un espiritualismo que se distingue del clásico y total, por cuanto los entes simples o mónadas, entre los cuales tiene lugar una acción recíproca, no difieren en su género o cualidad fundamental.

En todo caso, el alma en la psicología de Herbart sólo tiene la función originaria de representar y de unificar la diversidad de representaciones. El yo es propiamente la intersección de las series de representaciones que se entrecruzan, las «apercipientes» y las «apercibidas». La identidad del «yo sujeto» es una apariencia que se produce al prescindir nosotros de los contenidos particulares y pensar tan sólo en aquel punto de intersección. Herbart ofrece una conjunción extraña de psicología asociacionista y monadológica. Por un lado, el yo es una realidad y se muestra operante en las apercepciones; por otro, no hay nada fuera de las simples series de representaciones, y el yo queda reducido a un punto de intersección de los contenidos representativos, serie activa y serie pasiva.

La restante doctrina psicológica de Herbart es marcadamente asociacionista. No existen para él las potencias o *facultades* del alma, conservadas aún por Kant, que son simples conceptos de clases de hechos psíquicos. Todo el análisis psíquico se reduce al estudio de las representaciones y sus movimientos en la conciencia. Las representaciones se compenetran recíprocamente en el alma, se anulan cuando son contrarias y se unifican en una fuerza común por asimilación, porque, como manifestaciones de la conservación propia de un mismo ser pensante, tienden continuamente a formar una actividad común cuando no se oponen. La representación, dueña del alma, y la nueva opuesta que aspira a poseerla se estorban. El *estorbo* o detención *(Hemmung)* constituye una situación dinámica, cuyos resultados pueden medirse. Herbart introduce el primero la matemática en el estudio de los estados psíquicos, siendo precursor en esto de la *psicofisiología*. Su psicología

está basada—dice el título—«en la experiencia, metafísica y matemática».

Esto implica que las representaciones son *fuerzas*, y como fuerzas operan en la conciencia. La cantidad que cada representación ofrece al estorbo depende de su fuerza y de su posición. El resultado del mutuo estorbo puede ser que una representación, *a*, desaparezca de la conciencia, no del alma; queda como sepultada en lo inconsciente, pugnando por conseguir vigor para elevarse a la conciencia. La relación de fuerzas de estorbo exige un mínimo a favor de una de las representaciones para que ésta gane la conciencia. Esa cantidad llama Herbart *umbral de la conciencia*, noción por él acuñada, que tanta amplitud de significado adquirió en la psicología moderna.

Las representaciones no opuestas se reúnen, en virtud de su acción recíproca, en series o *conjuntos*. Los procesos o leyes asociativas son para Herbart tres: 1) fusión de representaciones homogéneas (vista y recuerdo de una casa); 2) composición, que enlaza las simultáneas de distinta naturaleza (dinero y dureza); 3) obstrucción de las sensaciones opuestas (blanco y negro).

Sobre ese equilibrio de las fuerzas representativas, Herbart ha montado una *estática* de la vida psíquica y una *mecánica* en el dinamismo de esas masas representativas. Este mecanismo determina todas las potencialidades del hombre. Si los conjuntos no actúan por entero, sino se desequilibran, surgen las conexiones ininteligibles del *sueño* y la *ilusión*. Mas si los conjuntos representativos se organizan plenamente, se tiene *el entendimiento*, como «facultad de conectar los pensamientos según la naturaleza de lo pensado» y de garantizar la concordancia entre ellos y los hechos de experiencia. Si, además, esos conjuntos son entrelazados hasta alcanzar una unidad completa, se tiene la *razón* como capacidad de reflexión y comprensión de razones opuestas. A la razón se vinculan el sentido interno y el libre albedrío. El sentido interno tiene la función de enlazar diversos conjuntos representativos, en cuanto que acogen en sí nuevas representaciones homogéneas, fenómeno que Herbart llama *apercepción*. El sentido interno es la apercepción misma. Por el mecanismo de la representación se explica la *libertad*. Esta consiste en el dominio de los conjuntos representativos más fuertes sobre las excitaciones y movimientos del mecanismo psíquico. Los niños no son libres, porque aún no han adquirido un *carácter*, es decir, un conjunto de representaciones dominantes. La mecánica psicológica de Herbart se desliza lógicamente hacia el determinismo de Leibniz.

Es además, a ejemplo de Leibniz, psicología puramente intelectualista. El alma no tiene más función originaria que la de representar. Nuestra sustancia es intelectual. El *deseo* y el *sentimiento* son manifestaciones adjetivas de la representación. Las representaciones se transforman, mediante sus presiones recíprocas, en una *tendencia* a representar que toma el nombre de apetito, estímulo, actividad, voluntad, etc. El placer o el dolor, odio o agrado, son relativos y marcan en cada caso el equilibrio o desequilibrio de la situación general de la conciencia.

La filosofía de la naturaleza de Herbart sigue de cerca a la psicología y se funda en los mismos conceptos fundamentales. El supuesto metafísico es siempre el encuentro accidental de entes simples con las reacciones de autoconservación que de ello se derivan. El encuentro de dos entes opuestos determina la tendencia a su compenetración, que es la *atracción;* el encuentro de dos seres no opuestos produce la *repulsión*. Las fuerzas de atracción y repulsión, que en su conjunto constituyen la *materia*, son, pues, el resultado del *estado interno* de los entes, es decir, de su autoconservación. Todas las fuerzas de la naturaleza se explican por la oposición mayor o menor en que se encuentran los seres simples en sus encuentros casuales. Los grados y motivos diversos de la oposición determinan la cohesión, la elasticidad, la configuración, el calor, la electricidad, etc.

La fisiología, o biología, constituye el lazo de unión entre la psicología y la filosofía natural. El organismo es una organización o configuración exterior de la materia debida a su conformación interna. Y puesto que los estados internos nunca se encuentran en reposo absoluto, esta configuración exterior que determinan es inestable, lo que produce el nacer y el morir de todo organismo viviente.

Pero Herbart no considera suficiente este mecanicismo de las fuerzas para explicar la vida orgánica en su totalidad. La *teleología* que preside todo el desarrollo de la vida, la ordenación y disposición maravillosa de los vivientes, y sobre todo de los organismos más elevados, demuestra la existencia de una inteligencia divina que, sin ser un ente simple, sea el fundamento de las relaciones que existen entre los seres. La filosofía de la naturaleza culmina en la afirmación del Dios del *teísmo*, que Herbart sostiene frente al panteísmo idealista.

Estética, ética y religión.—Bajo la denominación de estética comprendió Herbart también la ética y, en general, toda

disciplina práctica, que desarrolló especialmente en su *Filosofía práctica universal*. La razón es que todas ellas se refieren a juicios estimativos o de valoración, distintos de los teóricos. Herbart sigue a Kant en esta separación de la teoría y la práctica, en oposición al idealismo, cuyo principio de unidad debía comprender la explicación de la realidad y, a la vez, la medida de la estimación. Pero los juicios de la ciencia teórica se refieren a las cosas reales, mientras que los juicios de estimación no recaen sobre realidades directamente, sino sobre las relaciones entre las realidades. Cuando decimos que una cosa es bella o fea, buena o mala, estamos en presencia de relaciones entre las propiedades de las cosas, o entre las diferentes inclinaciones de un hombre aislado o de diferentes voluntades.

Lo bello y lo bueno no son cosas, sino una cualidad relativa que fuerza a nuestra aprobación *(Beifall)*; y lo feo o malo, las cualidades que fuerzan a nuestra desaprobación o disgusto *(Missfallen)*. Lo propio de ellos es la imposibilidad de conocerlos o razonarlos; no se les conoce, sino se les acepta, porque suscitan inmediata aprobación o desagrado. Es una noción muy próxima a la moderna concepción de los valores. El órgano que los capta es una peculiar sensibilidad que actúa en forma de esa aprobación o displacer, y que Herbart llama el *gusto (Geschmack)*. De ahí que la estética, junto con la ética, es la ciencia de la sensibilidad estimativa *(Geschmackslehre)* y produce los juicios estimativos *(Schätzung)* o juicios de valor.

La estética en sentido estricto, de Herbart, reduce lo bello a un conjunto de relaciones formales aptas a suscitar una valoración estética positiva. Los miembros de las relaciones estéticas pueden ser simultáneos o sucesivos; de ahí las categorías de lo bello simultáneo (en la naturaleza, en las artes figurativas, etc.) y de lo bello sucesivo (que prevalece en la poesía, en cuanto describe sentimientos o caracteres en acción). Pero lo bello no se identifica con lo útil o agradable. La característica de la belleza es que place espontáneamente y suscita inmediatos y variados efectos, que son fijados o hechos permanentes por el *juicio estético*. Herbart desarrolló otros aspectos estéticos particulares, siguiendo en esto a Kant.

La *ética* de Herbart tiene un marcado carácter esteticista, puesto que fue por él incluida en la ciencia de la sensibilidad estimativa. Los juicios morales se distinguen de los juicios estéticos en que se dirigen a los valores morales del bien y del mal, o relaciones formales que el gusto declara en sí mismos estimables y que fundan también el valor absoluto de la persona.

El principio de las valoraciones morales es además de matiz psicologista. Herbart desarrolló sus ideas de ética bajo la influencia de los moralistas ingleses del *commun sense* y en oposición a la doctrina de Kant, rechazando el fundamento del orden moral en una ley absoluta. El concepto fundamental de la moral no es el deber, afirma, pues no se ve de dónde le puede venir la autoridad a una voluntad imperativa cuyo origen desconocemos. Antes del imperativo y del correspondiente deber tiene que constar quién es el que confiere al mandato su dignidad, y su honestidad a la obediencia. Kant no fundó el imperativo categórico en algo ulterior; es simplemente el «hecho» del orden moral.

La justificación de los valores morales tiene, pues, que venir, en la línea psicológica, de grupos de ideas suficientemente fuertes para que lleguen a ser una potencia en el alma. Estas ideas prácticas no ejercen violenta coacción, sino que, en fuerza de su propia vivencia, imponen una suave dominación en el alma. Herbart encontró cinco *ideas prácticas, conceptos-modelo* o valoraciones ejemplares que se presentan con inmediatez intelectual y son guía o criterio de los juicios morales. La primera es la idea de *libertad interior*, que expresa la armonía y acuerdo entre el acto y su juicio estimativo, acuerdo que «complace absolutamente», o el desacuerdo entre lo que el hombre tiene por bueno y la dirección de su voluntad, y que desaprobamos como repugnando a dicha idea. La segunda es *idea de perfección*, que expresa la confrontación de los distintos grados de energía con que se realiza la propia convicción. La tercera es *la idea de benevolencia*, que debe dirigir los juicios concernientes a las relaciones entre diferentes voluntades personales; sobre ella está fundado el pensamiento capital de la moral cristiana, que es el amor. La cuarta es la *idea del derecho*, que nace como solución del conflicto entre las voluntades de diversas personas; la validez y santidad de todo derecho se apoyan en la estimación de que el conflicto «desagrada». La quinta, en fin, es la idea de *equidad* o *compensación*, que nace del hecho de que una acción no retribuida implica *perturbación*, la cual es eliminada mediante la compensación.

De estas ideas primarias derivan las demás referentes a la moral y conducta sociales. Así, la idea de compensación funda los conceptos de sanción y todo el sistema de premios y castigos [8]. En la idea del derecho se funda el sistema político y de

[8] *Lohnsystem*. De esta noción del castigo como simple reparación del orden perturbado nacerá un sistema rígido de sanciones penales. Herbart alude incluso a la ley del talión. Esto disgusta bastante a ORTEGA Y GASSET (Prólogo cit., p.408s), que, por otra parte, colma de elogios

las estructuras sociales. La benevolencia sugiere un «sistema de administración» o ideal económico; la de perfección, «un sistema de cultura», y la de libertad, «una sociedad unánime».

Por otra parte, estas ideas morales fundamentales constituyen la guía y orientación de la conducta moral, porque expresan la experiencia moral depurada de los elementos subjetivos de la emoción y apetitos y elaborada en conceptos. No poseen, pues, ninguna validez lógica universal. Herbart afirmó que «la malevolencia es tan comprensible como la benevolencia; el conflicto es tanto y acaso más comprensible que el derecho, y así sucesivamente». Y que las ideas valen sólo en su conjunto y conexión; aisladamente no bastan para garantizar a la vida su dirección, ya que una conducta perfectamente racional por un lado, puede ser irracional por otro. Tal relativismo moral está en consonancia con la laxitud de sus principios psicologistas.

La *religión* está, para Herbart, en relación estrecha con las ideas morales y con la teoría de la *virtud*, que él explayó como fin de la educación, y la hace consistir en la conformidad de la conducta moral con respecto a todo el conjunto de los ideales morales.

El concepto de Dios se forma, según él, del conjunto de las ideas éticas. La sabiduría y santidad de Dios corresponden a la libertad interna; la omnipotencia es la perfección suprema; la bondad divina es la sublimación de la benevolencia, y la justicia divina, especialmente la distributiva, es la equidad. Despojada la idea de Dios de estas propiedades, no queda sino un concepto neutro y sin fundamento. De igual suerte, al fin de la filosofía de la naturaleza se llegaba a la existencia de Dios providente. Pero nada se podía probar de su naturaleza, y toda teología natural es imposible, porque faltan datos que acaso nos son negados sabiamente.

En este agnosticismo estaba Herbart concorde con el irracionalismo de los teólogos liberales y en oposición al panteísmo de Schelling y Hegel, que pretendían abarcar en su especulación los contornos de la divinidad. Mas, por encima de las ideas prácticas de la ética, está la *fe* en el gobierno providencial de Dios. La fe responde a una necesidad esencial del hombre, máxime a sus necesidades de perfección moral; y esta fe debe estar fundada en la filosofía, en cuanto ésta conduce a una visión teológica de la naturaleza. En su obra de pedagogía, Herbart escribía: «La filosofía ha de demostrar que ningún

la ética de Herbart, como muy olvidada y que debe renacer. Es que está muy concorde con su ideal de una moral vitalista, sin obligación ni sanción.

saber se halla en condiciones de sobrepujar la seguridad de la creencia religiosa» [9]. Herbart permaneció fiel a la Iglesia protestante y fue un filósofo *teísta*.

Pedagogía.—La parte más fecunda y de influencia más duradera en el sistema de Herbart fue la dedicada a la pedagogía. De ella se ocupó toda la vida, desde que en su estancia en Suiza se entusiasmó con las ideas de PESTALOZZI, visitó alguno de sus institutos y leyó y recensionó sus obras [10]. Durante el resto de su enseñanza le dominó un vivo interés teórico y práctico por la educación. Particular mención merece la fundación por él del semina-

[9] *Bosquejo para un curso de educación*, trad. de L. LUZURIAGA, § 232. En este apartado de su *Manual pedagógico* § 232-8, Herbart inculca la instrucción religiosa como la primera instrucción que debe darse a los niños. «Su contenido han de determinarlo los teólogos», y supone las dos fases «de la confirmación y de la comunión» de las confesiones protestantes.

[10] JUAN ENRIQUE PESTALOZZI (1746-1827) es la figura eminente en la historia de la educación y pedagogía, de cuyo pensamiento e iniciativas nace toda la problemática de la moderna escuela elemental y cuyas ideas promovieron un gran desarrollo en la metodología educacional.

Nació en Zurich y se educó en el *Collegium Carolinum*, de la ciudad, bajo el influjo de las ideas de la Ilustración y del ideal de la libertad, que apasionaba ya a la juventud de la época. El *Emilio* y el *Contrato social* eran leídos y divulgados, mientras surgían círculos culturales que promovían proyectos de reforma social. En este ambiente se perfiló el ideal filantrópico y fe democrática de Pestalozzi, con la confianza en la regeneración moral y social del pueblo, que animó toda su vida. Su primera experiencia pedagógica la tuvo en la educación de su único hijo, Jacqueli, que anotó en un *Diario*, y donde descubrió su vocación educativa bajo la idea de la emancipación popular mediante la educación del pueblo. Comenzó pronto su actividad educativa con la fundación, en Brugg, de una escuela para niños huérfanos y abandonados, a la que siguieron otros similares orfanotrofios o institutos en Burgdorf, en Staus y, por fin, en Yverdon, que se hizo célebre, y al que afluían alumnos de toda Europa y hombres ilustres lo visitaban continuamente. No obstante las vicisitudes por que atravesaron estos centros, fueron el modelo según el cual se fundaron institutos pestalozzianos en numerosos países. Murió pobre y abandonado, después de haber visto cerrado el centro de Yverdon, en su residencia de Neuhof, en Brugg.

Al mismo tiempo, con su actividad de escritor difundió sus ideas, que le dieron gran fama. Comenzó su celebridad con la novela, de carácter social y pedagógico, *Leonardo y Gertrudis* (Berlín 1781-87). Su obra más filosófica es *Mis investigaciones sobre la marcha de la naturaleza en el desarrollo de la raza humana* (1797). Otras obras pedagógicas son: *Cómo Gertrudis educa a sus hijos* (1801), *Abecé de la intuición*, *Libro de la madre* (1803), *Memorias*, etc. (*Obras completas*, 12 vols., Liegnitz 1899-1902).

El gran mérito de Pestalozzi es el haber afirmado incansablemente la necesidad de la educación popular y el derecho del pueblo a la instrucción como fuente de regeneración moral y social. Su ideal era el concepto de la «educación natural», de inspiración rousseauniana, pero tendente a desarrollar el hombre hacia un sistema de valores religiosos, morales, intelectuales y sociales. Las «fuerzas fundamentales» que debe desarrollar y enderezar la educación son: «la fuerza del corazón» en que se funda la educación religioso-moral, que se alimenta del amor y de la fe, y trae su inspiración de los grandes motivos de la espiritualidad cristiana; «la de la mente» en que se basa la educación intelectual mediante el ejercicio de todas las «facultades que concurren al conocimiento; y «la fuerza del brazo», sobre que se rige la educación práctica, que es a la vez física y técnica. La educación «técnica» debe fundarse sobre el ejercicio físico tanto como intelectual. De aquí la necesidad de que el aprendizaje, en general, tenga un carácter dinámico y laborioso. Pestalozzi reconoció el valor educativo del *trabajo* para la formación integral de la personalidad, siendo así el precursor de la «escuela del trabajo» ampliamente desarrollada en la pedagogía moderna. Asimismo, la escuela debe, según él, realizarse como vida, porque sólo «la vida educa»; por ello es también considerado iniciador de los «métodos activos».

El método de la educación intelectual (y aun moral y religiosa) debe tener como fundamento, punto de partida y de aplicación la «intuición» (*Anschauung*), en cuanto el objeto es puesto en directo contacto con la conciencia del educando. Pestalozzi insiste, pues, en la didáctica de los métodos intuitivos como fundamento de todo conocimiento. A los juicios se llegará mediante un procedimiento psicológicamente «graduado» que acreciente y sistematice las intuiciones hasta llegar a nociones claras y distintas, representadas en las ideas. Con esto enunciaba el principio didáctico de la «gradación», que sería asumido y desarrollado por Herbart. Pestalozzi expone otras varias reglas de este aprendizaje intuitivo elemental, que va por tres elementos fundamentales: la forma, la palabra y el número. Pero el P. GIRARD, otro gran pedagogo católico, le reprochó el desmesurado valor que daba a las matemáticas en la enseñanza elemental, con perjuicio de una educación armónica. Pestalozzi es considerado, con Rousseau y Froebel, iniciador de la nueva era de la pedagogía moderna.

rio pedagógico de Königsberg, que fue a la vez institución para jóvenes docentes y escuela elemental experimental. Sus obras principales sobre el tema son la *Pedagogía general* (1806), *Cartas sobre la aplicación de la psicología a la pedagogía* (1826-31) y, sobre todo, el manual o *Bosquejo para un curso de educación*, que se difundió en todas las lenguas y penetró hasta las últimas escuelas rurales de Alemania. Ortega y Gasset elogia a Herbart como el creador de la ciencia pedagógica. Sus antecesores habían vertido valiosas ideas sobre la materia; pero él construyó la primera sistematización pedagógica, tratando de integrar y perfeccionar las ideas de Pestalozzi. Mostró, en cambio, una posición crítica respecto del método educativo de Rousseau, que «renovaba todos los males pasados»; y del empirismo educativo de Locke, pues la experiencia de un individuo, por fuerza, será limitada y circunscrita..

La pedagogía es ciencia aplicada, dependiente de la ética y la psicología. «La pedagogía como ciencia depende de la filosofía práctica (ética) y de la psicología. Aquélla muestra el fin de la educación; ésta, el camino, los medios y obstáculos»[11]. Todo el proceso educativo tiene, pues, por fin la vida moral, o la virtud, en función de la cual se despliegan los varios momentos del mismo. La vida virtuosa lleva íntimamente unida la formación de la voluntad mediante el *carácter*, que es «la forma de la voluntad». Herbart distingue el carácter objetivo, que tiene su fundamento en los motivos o grupos de ideas morales, y el carácter subjetivo, que nace de la reflexión y conciencia. La educación debe dedicar su especial cuidado al elemento objetivo del carácter. Cuando esté bien formado este carácter objetivo, se podrá esperar en él éxito de una buena moral. El carácter subjetivo dará su sanción y perfeccionará el objetivo, moralmente orientado y predispuesto. Las ideas morales proporcionan así a la pedagogía *los fines* a los que debe tender la educación; entre ellas destaca la de perfección, en cuanto hace de ella una aplicación constante.

La psicología es puesta como ciencia de los *medios* de la educación misma. Propio de ella será ofrecer el principio de la posibilidad de educar, consistente en la relación de los conjuntos representativos del educando. En la base de toda posibilidad educativa y de la concepción pedagógica de Herbart está su idea de la *instrucción educativa*, es decir, de la educación por medio de la instrucción. La gran palanca de ella es el *interés*, que está entre la perfección, que contempla y el deseo, que es una tensión práctica hacia el objeto. El interés debe ser *plurilateral*, es decir, promover todo el complejo de tendencias y aptitudes, sin alterar la proporción y la forma de la individualidad, sin debilitar la fuerza del carácter. El interés podrá ser, según el objeto o tipo de conocimiento a que se liga, empírico, científico, estético, etc.

El conocimiento que debe promover la instrucción procede según el doble ritmo de la *concentración*, o esfuerzo para asimilarse

[11] *Bosquejo para un curso de pedagogía* § 2.

la realidad, y la *reflexión*, que es la dirección opuesta o centrípeta, en que el pensamiento mismo valora las ideas adquiridas. Y los momentos básicos del aprendizaje y la enseñanza deben situarse sobre todo en la claridad para captar cada término de toda relación en su justo punto, la asociación de las representaciones, el orden sistemático y el método que debe recorrer el sistema, generando nuevas ideas y controlando las decisiones.

Aparte de estos fundamentos teóricos, Herbart expuso numerosos aspectos de pedagogía práctica. En especial distinguió los *métodos didácticos*, que recorren los varios grados y esferas de interés, y son tres: el método descriptivo o representativo, que clarifica el tesoro de ideas y experiencias ya en posesión del educando; el método analítico, que descompone las masas representativas en sus elementos más simples para hacer claras y distintas las representaciones, y el método sintético, que propone a la observación y estudio nuevos elementos con que desarrollar el edificio científico. También Herbart se ocupó de señalar los contenidos o materias de la instrucción en sus distintos grados, y estudió diversos aspectos psicológicos de la memoria, atención, sentimientos, emociones, para su mejor utilización pedagógica.

Escuela herbartiana.—En torno a Herbart se congregaron numerosos discípulos alemanes y austríacos que formaron escuela, desarrollando sobre todo la psicología y la pedagogía siguiendo sus directrices.

El primero, M. G. Drobisch (1802-1896), nació en Leipzig y enseñó matemáticas y filosofía en su Universidad durante setenta años. Fue discípulo fiel y uno de los más fervientes defensores de la filosofía de Herbart. Realizó amplios estudios sobre lógica formal, psicología empírica y filosofía de la religión. Entre sus obras figuran *Nueva exposición de la lógica (Neue Darstellung der Logik*, Leipzig 1836), uno de los manuales clásicos del siglo; *Fundamentos de la filosofía de la religión* (1840), *Psicología empírica según el método de las ciencias naturales* (1842), *Líneas básicas de la psicología matemática* (1850) y un comentario al sistema del maestro: *Sobre el desarrollo de la filosofía mediante Herbart* (1876). Drobisch insiste sobre el carácter matemático de la psicología, pues los fenómenos psíquicos son entendidos, en sentido herbartiano, como representaciones y, por tanto, como fuerzas a las que es aplicable el cálculo. Si bien consideraba la lógica como el canon de las reglas del pensamiento, insistió sobre su estructura formal, semejante a la geometría, oponiéndose al psicologismo. En su filosofía religiosa, delineada según el método herbartiano, considera la religión como nacida del sentimiento de la propia limitación, que engendra en el hombre la necesidad de elevación a un ser superior. Pero no es suficiente el deseo humano de lo divino; para que el concepto de Dios tenga validez objetiva es necesaria una prueba lógica. Las pruebas ontológica y cosmológica serían insuficientes; en cambio, es válida la prueba teleológica, a la que se añade la fuerza convincente de la argumentación moral.

GUSTAVO HARTENSTEIN (1808-1890) enseñó filosofía en Leipzig y fue bibliotecario en Jena. Es conocido como el primer editor de las obras completas de Kant, así como de las de Herbart, a cuyo sistema fue adicto, y que lo expuso en la obra *Sobre la novísima exposición y juicio de la filosofía de Herbart* (Leipzig 1838) y en *Problemas y fundamentos de metafísica general* (1836). Escribió también *Conceptos de las ciencias éticas* (1844), *Sobre el valor científico de la ética aristotélica* (1859) y otras obras histórico-doctrinales sobre el tema metafísico y del conocimiento.—F. EXNER (1802-1853), ministro austríaco de Instrucción, fue también seguidor del realismo herbartiano y urgió la necesidad de la experiencia y de las ciencias positivas.

Desarrollaron la psicología herbartiana L. STRÜMPELL (1812-1899) que enseñó en Leipzig y fue autor de diversas obras, entre las cuales *Puntos principales de la metafísica de Herbart* (Brunswick 1840), *El concepto de causalidad* (Leipzig 1871), *Naturaleza y origen de los sueños* (1874), *Pedagogía psicológica* (1880) y una historia de la filosofía griega. Construyó una pedagogía psicológica como ciencia del desarrollo espiritual del niño. En una visión espiritualista, propuso cuatro leyes del principio de causalidad en psicología: la ley de la persistencia, de la continuidad, de la exclusión de los actos de representación y de la formación ordenada. La unidad del saber teórico y práctico la encuentra en la filosofía de la religión. Asimismo, J. W. NAHLOWSKY (1812-1885), que escribió *La vida emocional* (Leipzig 1862); W. F. VOLKMANN (1822-1877), autor de un *Tratado de psicología* (Cöthen 1875); T. WAITZ, autor de otro *Tratado de psicología como ciencia natural* (Brunswick 1849); F. E. GRIEPENKERL, BOER y, más tarde, O. WILLMANN (1839-1919), que abrazó después la filosofía católica.

Algunos teólogos protestantes aceptaron también y defendieron la doctrina de Herbart. Descuella F. H. T. ALLIHN (1811-1885), párroco cerca de Cöthen y, a la vez, activo filósofo, que se dedicó a una áspera polémica antihegeliana, especialmente en la esfera de la lógica, con sus obras *Antibarbarus logicus* (Halle 1850) y *El influjo pernicioso de la filosofía hegeliana* (Leipzig 1852). Allihn reprochaba a Hegel el abuso de la dialéctica, que se complacía en las contradicciones en vez de tratar de eliminarlas con el proceso lógico, como enseñaba Herbart. Escribió otros tratados de ética y religión. Fundó, con el teólogo T. ZILLER (1813-1894), la revista herbartiana «Revista de filosofía exacta en el sentido del nuevo realismo filosófico» (1860). A su muerte continuó la dirección de la misma su colega O. FLÜGEL (1842-1914), autor también de una nueva edición de las obras completas de Herbart, que escribió *Problemas de filosofía y sus soluciones* (Cöthen 1876).

Desarrollaron la pedagogía de Herbart, DORPFELD, KERN, STOY y especialmente W. REIN, que escribió *Sistema de pedagogía* (Langensalz 1902) y fundó, en 1894, una «Revista de filosofía y pedagogía». Otros seguidores de las doctrinas de Herbart cultivaron la psicología del lenguaje y de los pueblos, como el filósofo H. BONITZ

(1815-1888), M. LAZARUS (1824-1903), que escribió *La vida del alma* (Berlín 1856), y H. STEINTHAL (1823-1899), que escribió *Compendio de la ciencia del lenguaje* (Berlín 1871) y fundó la «Revista de psicología de los pueblos y ciencia del lenguaje» (1860). El influjo de Herbart se ha prolongado incluso en otras corrientes filosóficas que llegan a nuestro siglo.

REALISMO PSICOLÓGICO

Como Herbart construyó su sistema en reacción contra el idealismo especulativo en el terreno de una metafísica realista, otros filósofos de la época elaboraron similar antítesis del idealismo desde el campo de la experiencia psicológica, apelando a Kant, y transformando su sistema trascendental en un psicologismo realista.

JACOBO FEDERICO FRIES (1773-1844)*. **Vida y obras.**—Nació en Barby, Sajonia. Recibió, como Schleiermacher, su primera educación en las escuelas de la comunidad pietista de los hermanos moravos, de los cuales conservó la mentalidad, aunque, ya de joven, abandonó sus dogmas y toda fe positiva. Estudió en Heidelberg y Jena, y en esta Universidad obtuvo la habilitación (1801). Fue profesor de filosofía, primero, en Heidelberg (1805), y en 1816 retornó a Jena, donde se respiraba un aire de mayor libertad. En 1819, por presiones de los gobiernos austríaco y prusiano y en razón de sus opiniones liberales, que había expresado en discursos y panfletos, fue suspendido de la enseñanza. Pero en 1824 volvió a tomar una cátedra de matemáticas y física, y al año siguiente pudo reanudar sus lecciones de filosofía. Murió en Jena.

Fries escribió notables obras sobre las distintas ramas filosóficas. Merecen destacarse el primer ensayo crítico: *Reinhold, Fichte y Schelling* (Leipzig 1803; 2.ª ed. con el título *Escritos polémicos*, 1824), *Sistema de filosofía como ciencia evidente* (1804), *Ciencia, saber y presentimiento* (*Wissen, Glauben und Ahnung*, 1905), *Nueva crítica de la razón* (3 vols., Heidelberg 1807), *Sistema de lógica* (1811), *Manual de antropología psíquica*, 2 vols. (Jena 1820-1), *Manual de filosofía práctica* (vol.1, Heidelberg 1818; vol.2, conteniendo la filosofía de la religión, Jena 1832), *Sistema de metafísica* (Heidelberg 1824), *Historia de la filosofía*, 2 vols. (Halle 1837-40), tratados de física teórica y filosofía matemática y hasta una novela filosófica.

El sistema psicologista.—Fries se consideraba discípulo de Kant, cuyo sistema tenía como culminación y término de la filosofía, y que había sido desviado por los idealistas con sus especulaciones místicas de la identidad del pensamiento y del ser. Kant había esta-

* **Bibliografía:** E. L. TH. HENKE, *J. F. Fries Leben aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt* (Leipzig 1867); TH. ELSENHANS, *Fries und Kant*, 2 vols. (Giessen 1906); M. HASSENBLATT, *J. F. Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit* (Munich 1922); J. KRAFT, *Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant und Fries* (Berlín 1924); K. HEINRICH, *Über die realistische Tendenz in der Erkenntnislehre von J. F. Fries* (Wurzburgo 1931); J. HASENFUSS, *Die Religionsphilosophie bei J. F. Fries* (Munich 1934); J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* IV (Bruselas 1947) p.457-79; A. ALIOTTA, *Pensatori tedeschi della fine del Ottocento* (Nápoles 1952).

blecido bien el sistema de nuestros conceptos fundamentales, categorías e ideas. Pero su doctrina de la experiencia psicológica estaba «llena de lagunas». Y él trata de «corregir» la crítica kantiana, prosiguiendo «la indagación psicológica de la razón». Porque, según su principio, el trascendental kantiano es de naturaleza psicológica, ya que todo conocimiento es un acto psicológico. Por ello, todos los conocimientos apriorísticos deben extraerse de la experiencia introspectiva. Así transforma el método trascendental en psicológico y reduce la filosofía a la psicología empírica. Pero no llega a sostener un puro *psicologismo*, que resuelve los órdenes lógico y metafísico en el meramente psicológico, pues admite el valor objetivo del conocimiento en su adecuación a la cosa existente.

El principio de esta rectificación y la idea directriz de Fries es que el hombre no posee otro órgano de investigación filosófica que la *autoobservación*, es decir, la introspección. «La crítica de la razón es una ciencia experimental que descansa sobre la autoobservación» [12]. La experiencia de que habla Fries es, por tanto, la materia de la observación interior, es decir, la experiencia psicológica. Pero mientras, para Herbart, la experiencia es sólo punto de partida de la elaboración de los conceptos, para Fries la experiencia es el único camino de la investigación filosófica, la cual no hace otra cosa que hacerla transparente mediante la autoobservación.

Desde este su punto de vista, Fries ha hecho lógicamente de la psicología la ciencia base de toda la filosofía. La psicología «constituye la ciencia fundamental de toda filosofía. Su objetivo es reducir los fenómenos internos del espíritu humano a leyes fundamentales de la vida de la razón» [13]. Sobre esta psicología como descripción de la experiencia interna, Fries quiere establecer un sistema de filosofía. Y la llamó *antropología psíquica*, para distinguirla, por un lado, de la antropología «pragmática», de Kant, que se refiere a la conducta, no a la naturaleza del hombre, y, por otro, de la antropología «somática», o fisiología, que trata de su naturaleza corpórea. Fries también se aparta de Herbart al rechazar la aplicación del método matemático a la psicología. No es posible la consideración cuantitativa en la vida espiritual, porque falta en este dominio unidad de medida; se trata de magnitudes intensivas, no espaciales, las cuales, según Fries, no son medibles.

La autoobservación revela inmediatamente al hombre sus tres actividades fundamentales: el conocimiento, el sentimiento y la voluntad. Pero también le revela que él mismo, como espíritu, es la *causa* de su actividad. En esta experiencia interior se encuentra ya la refutación de Fichte: el yo no es un acto, sino un agente; no es una actividad, sino la causa de la actividad. En consecuencia, tampoco se pueden negar, como lo hizo Herbart, las facultades del alma, negación que era el resultado de una falsa doctrina metafísica [14]. En las tres actividades que la experiencia interna revela se fundan

[12] *System der Metaphysik* (Heidelberg 1824) p.110.
[13] *Handbuch der psychischen Anthropologie* I (Jena 1821) p.4.
[14] Ibid., I § 5.

las tres facultades del espíritu humano: el conocimiento, el corazón y la facultad de acción. La facultad principal es la del conocimiento, que es «la representación de la existencia de las cosas». A ella sigue la facultad del corazón o del sentimiento, vinculada al interés por el valor de las cosas, y consiste en el sentido del placer y del dolor. La facultad de acción, por fin, a través del deseo y del esfuerzo, conduce al hombre a la plena expresión de su vida, es decir, a la acción voluntaria, en la que el espíritu humano llega a ser voluntad razonable o razón operante [15]. A esta psicología, tan cercana a la clásica, añade Fries interesantes contribuciones tanto sobre la teoría de las sensaciones y de las asociaciones de ideas (mecanicismo psíquico) como sobre la teoría de la actividad intelectual y la unidad de la misma en todos sus grados.

La gnoseología y *metafísica* derivan también en Fries de esta psicología. El conocimiento humano es enteramente representación, y la ley de la verdad que lo regula exige que se represente los objetos y su existencia tal como son; por ello, los contenidos psíquicos concuerdan con el objeto. Fries combate así la escisión kantiana entre lo subjetivo y lo objetivo como psicológicamente infundada: el objeto de nuestra intuición es, sin más, el objeto existente [16]. De este modo retorna al *realismo* gnoseológico, que lo funda en el testimonio psicológico de la conciencia. La validez objetiva de todo conocimiento humano tiene, pues, por fundamento la *confianza* de la razón en este hecho inmediato de nuestra vida espiritual: la razón tiene confianza de poseer en sí misma la verdad.

Pero sobre el alcance objetivo de este conocimiento de experiencia, Fries admite los mismos límites que Kant, distinguiendo el mundo de los fenómenos del mundo noumenal. Nuestras intuiciones sensibles y conceptos sólo captan estos fenómenos sensibles, pero no llega a las esencias de las cosas, a la «verdad eterna» del absoluto o Dios, de la libertad, del yo espiritual y su inmortalidad. No obstante, no niega la realidad de este mundo noumenal; estas ideas eternas no son mera negación de límites, como en Kant, sino ideas positivas y verdadero sustrato de la realidad fenomenal. Así como es uno y el mismo mundo fenomenal que nosotros conocemos en física bajo el aspecto externo, y en psicología bajo el aspecto interno, así es una sola y la misma realidad la que consideramos en la ciencia como mundo finito de los fenómenos, y en la creencia como un mundo sostenido por un principio eterno.

Este mundo noumenal es objeto de la *fe*, o convicción dimanada de la esencia del alma sobre la existencia de la misma, de Dios y una vida futura [17]. Y hay además otra forma de adhesión a la verdad eterna, que es un cierto «presentimiento» *(Ahnung)* que brota en la esfera del sentimiento y que nos pone en contacto con el ser divino. Así, pues, todo el conocimiento humano se despliega en estos grados de ciencia, de fe y de presentimiento [18]. Encaminan hacia

[15] Ibid., I § 14.
[16] *Neue Kritik der Vernunft* I (Heidelberg 1807) p.42-58.
[17] *Handbuch der psychischen Anthropologie* II § 96.
[18] Ibid., I (§ 32): «Nosotros *sabemos* tan sólo lo que concierne a las apariencias sensibles;

la fe los sentimientos estéticos mismos de lo sublime y lo bello: lo sublime es el símbolo de la verdad eterna y perfecta; lo bello es la apariencia, el símbolo o lo análogo de la virtud [19].

En la *Filosofía de la religión*, Fries ha subrayado aún más el estrecho parentesco entre el sentimiento estético y el sentimiento religioso y unido los motivos estéticos a los religiosos; la esteticidad es concebida como formando parte de la religiosidad. Siguiendo el romanticismo, la moralidad es identificada, en cierto modo, con la belleza; la doctrina de las virtudes sería la doctrina de la belleza del alma. Y bajo la influencia de Schleiermacher pone en el sentimiento la esencia de la religión [20]. No obstante, en la misma obra, en polémica contra el panteísmo idealista y siguiendo a Kant, ha insistido en la distinción entre Dios y el mundo.

En la doctrina moral, Fries se ha apoyado en la idea kantiana de la *dignidad personal* del hombre, poniendo en ella el más alto ideal ético. La máxima fundamental de la vida moral sería «el respeto a la dignidad personal del espíritu humano» [21]. El valor absoluto de la dignidad personal es la raíz de todos los deberes, porque impone a la voluntad exigencias necesarias que no dejan opción. En el mismo principio debe inspirarse la doctrina del *derecho*, cuyo imperativo sería: «Trata a los hombres de modo que no ofendas en ninguno la ley de la igualdad de la dignidad personal» [22]. El fin del *Estado* es hacer valer el derecho fundado en esta máxima y garantizar asimismo el bienestar compatible con la mayor libertad posible. Fries sostiene, en consecuencia, el ideal liberal de la participación del pueblo en la vida del Estado. Su confianza democrática en el pueblo para inspirar la acción del Gobierno y participar en los asuntos públicos le mereció los reproches despectivos de Hegel en su *Filosofía del derecho*.

Fries llevó también la oposición antihegeliana a la concepción de la *historia*. En este terreno rechaza la interpretación teológica de la historia que Hegel diera y la evolución de la misma según rigurosas leyes racionales y momentos dialécticos. La historia de los hombres está sometida a las leyes de un desarrollo natural; un progreso real solamente es alcanzado en el dominio intelectual, al cual, por tanto, debe ceñirse la filosofía.

Influencia.—Fries formó también una escuela, que contó muy pronto numerosos miembros. El primero y principal fue ERNESTO F. APELT (1812-1859), que fue discípulo de Fries en Jena y le sucedió en la misma Universidad como profesor de matemáticas, física y filosofía. Escribió una *Metafísica* (Leipzig 1857), que es una exposición

creemos en la verdadera esencia de las cosas; y el sentimiento de la verdad nos hace *presentir* en nosotros mismos el significado de la fe en las apariencias».

[19] Ibid., I § 66.

[20] En otros lugares ha señalado que la religión se funda más en el sentimiento pietista que en la fe objetiva, sin excluir a ésta: «La religiosidad subsiste no sólo gracias a la fe, sino gracias a la piedad, que es la actitud interior a ella propia» (*Wissen, Glauben und Ahnung* [Gotinga 1905] p.237).

[21] *Anthropologie* I § 58; *System der Philosophie* § 419.

[22] *Metaphysik und Philosophie der Religion* (Berlín 1840) p.252.254. El devenir, sin embargo, afirma Fries, es una forma esencial de la realidad en sí (ibid., p.261).

ordenada y clara de la doctrina del maestro, con la que ganó muchos adeptos. El retorno al espíritu kantiano, en oposición a las especulaciones idealistas, significa para Apelt la fundación de una filosofía en estrecha conexión con la ciencia. En esta orientación escribió dos obras sobre astronomía, importantes para la historia de la misma. En el círculo de discípulos de Fries se contaron no sólo filósofos, como H. J. Schmidt, sino teólogos como W. de Wette, W. Bousset, R. Otto y otros, e incluso científicos, como M. J. Schleiden. Al comienzo de este siglo, Leonardo Nelson (1882-1927) restauró la nueva escuela friesiana con la renovación, desde 1904, de los *Abhandlungen*, o serie periódica de estudios de la escuela de Fries que había fundado Apelt, y a esta escuela pertenece otro numeroso grupo de estudiosos.

Federico Eduardo Beneke (1798-1854)* nació en Berlín. Comenzó sus estudios de filosofía en Halle y los prosiguió en Berlín, donde recibió la influencia de las doctrinas de Fries a través del discípulo De Wette, así como de Schleiermacher y Jacobi. Se habilitó en su Universidad en 1822 y abrió cursos como docente privado, que fueron bien aceptados. Por la publicación de la obra *Física de las costumbres* (1822) fue borrado de la lista de profesores y acusado de epicureísmo. A sus reiteradas instancias, el ministro Altestein, hegeliano y protector de Hegel, le declaró solamente que una filosofía que no deriva del absoluto no merece tal nombre. Se creyó por el título que enseñaba el materialismo, cuando él entendía por «físico» un ensayo de justificación neutral de la moral, conforme a la experiencia.

A la sombra de la intriga estaba la influencia de Hegel, a quien no agradaba que se enseñasen doctrinas contrarias a la suya. Beneke hubo de pasar a enseñar privadamente en Gottinga, hasta que en 1832 se le permitió volver a enseñar en Berlín. Pero no obtuvo nunca el puesto de ordinario a causa del hegelismo reinante. Murió ahogado, probablemente suicidado en un acceso de locura, deprimido por la enfermedad y las adversidades.

No obstante, Beneke desplegó una intensa actividad en la docencia y como escritor. Su producción es abundante en las varias ramas filosóficas, sobre todo en psicología. Sus obras principales: *Teoría del conocimiento* (Jena 1820), *Doctrina de la experiencia interna (Erfahrunsseelenlehre*, Berlín 1820), *Nueva fundamentación de la metafísica* (1822), *Fundamentación de la física de las costumbres* (1822), *Esbozos psicológicos (Psychologische Skizzen*, 2 vols., Gotinga 1825-6), la obra más considerable bajo su modesto título; *La relación entre el alma y el cuerpo* (1826), *Kant y la misión filosófica de nuestro tiempo* (Berlín 1832), *Manual de psicología como ciencia natural* (1833), *La filosofía en sus relaciones con la experiencia, la especulación y la vida* (1833), *Doctrina de la educación y la instrucción* (1835-6),

* Bibliografía: O. Gramsow, *Benekes Leben und Philosophie* (Berna 1899); H. Renner, *Benekes Erkenntnistheorie* (Leipzig 1902); A. Wandschneider, *Die Metaphysik Benekes* (Berlín 1903); F. Samuel, *Die Realität des Phychischen bei Beneke* (Berlín 1907); V. Gargano, *L'etica di Beneke* (Catania 1912); A. Kempen, *Benekes Religionsphilosophie* (Münster 1914); G. Weiss, *Herbart und seine Schule* (Munich 1928).

Líneas generales del sistema natural de la filosofía práctica (1837-8), *Sistema de filosofía y de filosofía de la religión* (1840), *Sistema de lógica* (1842), *La nueva psicología* (1845).

Pensamiento filosófico.—Beneke sigue un psicologismo más acentuado que el de Fries y se mueve en la misma línea de reacción contra el idealismo. Su punto de partida es igualmente Kant, a quien trata de explicar, corrigiendo su doctrina de las formas *a priori* por una investigación de los hechos de conciencia sobre la base de la experiencia psicológica. En esto recuerda la escuela inglesa, y por lo demás, se declara discípulo de Locke. Precisamente por no seguir la apelación kantiana a la experiencia y construir toda la filosofía sobre un empirismo psicológico, se estaba en Alemania en retraso sobre los demás pueblos, que se dejaban instruir por Bacon, Locke y Hume. Los sucesores idealistas de Kant encontraron muchos seguidores aprovechando el entusiasmo despertado por éste; pero se perdieron en brillantes y vanas construcciones especulativas, y este período especulativo debe ya ser tenido por un episodio en la historia de la civilización, que no necesita ser refutado, sino explicado, sostenía Beneke.

Así, pues, toda investigación debe fundarse en la experiencia, y justamente en la experiencia psicológica. Todos los conceptos filosóficos no son más que productos psíquicos, distintas formas estructurales de la vida de la conciencia. Por ello la psicología es la ciencia filosófica fundamental. Y todas las demás disciplinas—la lógica, metafísica, moral, filosofía de la religión, del derecho, de la pedagogía—no son otra cosa más que «psicología aplicada».

Pero la psicología no puede fundarse en la metafísica, sostiene Beneke, apartándose en esto de Herbart, sino que la precede. Debe seguir el mismo método de las ciencias naturales, esto es, debe partir de la experiencia para aislar los últimos elementos psíquicos y determinar, mediante la inducción, sus leyes para llegar a un conocimiento claro de los conceptos filosóficos. La psicología podrá así reconstruir la vida, de la misma manera que la física construye el mundo natural con los mismos elementos y leyes sacadas de la experiencia. Con ello, Beneke, en su gran celo por defender la investigación psicológica contra la filosofía especulativa, exagera el alcance de la experiencia interna a expensas no sólo del pensamiento abstracto, sino también de la experiencia externa. Las impresiones de los sentidos externos son reabsorbidas en el mundo de las percepciones internas.

Beneke trata de estructurar la vida de la conciencia sobre una teoría original de facultades o *potencias originales* del alma, que recuerda a Locke. No hay nada innato en el alma fuera de una serie de predisposiciones o «facultades»; y el desenvolvimiento de la vida psíquica es concebido como un crecimiento de estos gérmenes o disposiciones dadas. Las *facultades primitivas* son facultades de la sensación (la de la percepción sensible, de la conservación o síntesis de estas huellas psíquicas dejadas en el alma, de la combinación

o síntesis de dichas huellas y de la concordancia recíproca de elementos psíquicos) y facultad del movimiento. Estas facultades primitivas van ligadas a una inclinación y a una tendencia; involuntariamente tienden a las excitaciones exteriores, que pueden llevarlas a un desenvolvimiento completo, y bajo la influencia de las experiencias exteriores forman sin cesar «facultades» nuevas. Así, las formas de la vida psíquica superior no son innatas, sino nacen en el curso del desenvolvimiento del alma conforme a sus leyes particulares. El psicologismo de Fries queda acentuado y convertido casi en puro empirismo.

Beneke prosiguió el desarrollo de las demás ramas filosóficas como partes o aplicaciones de la psicología. La *lógica* se reduce al estudio de los procesos psíquicos del pensamiento, cuyos elementos más simples son los conceptos. Estos nacen como representaciones comunes, en que vienen a unirse los elementos similares de las representaciones diversas. Los principios lógicos son «las fórmulas más universales de los juicios analíticos»; expresan, pues, la identidad de las representaciones conceptuales.

En cuanto a la metafísica, se reduce al problema gnoseológico de la relación entre representaciones y la realidad externa. La afirmación del realismo, o de la existencia de cosas independientes y correspondencia con ellas de nuestras representaciones, Beneke la funda en el testimonio de la conciencia propia y de la conciencia humana universal. En la percepción de nosotros mismos, el ser nos es dado inmediatamente sin mezcla de una forma extraña. Pero en las representaciones sensibles lo objetivo y lo subjetivo se unen tan estrechamente, que es imposible separarlos con seguridad, de tal modo que, si bien no puede negarse que en su base se halle algo real, no puede determinarse de qué naturaleza sea esta realidad. Este agnosticismo de las esencias del mundo no es, sin embargo, completo. Beneke sostiene que tenemos ocasión de conocer en nuestra experiencia interna una parte de la existencia *tal como es en sí*, si bien la conocemos solamente como ser exterior, objetivo, *por analogía con nosotros mismos*, transportando a la naturaleza material las formas y leyes del mundo psíquico por vía de analogía.

Con la metafísica se conecta la *filosofía de la religión*. Siguiendo a Schleiermacher, Beneke sostiene que la religión está fundada en el sentimiento. Se origina del sentimiento de dependencia del hombre respecto del ser supremo. Las imperfecciones y contingencias del mundo y de la vida humana nos obligan a admitir la existencia del absoluto o Dios. Pero declara abiertamente que el absoluto panteísta que los idealistas fingieron, no puede satisfacer este sentimiento religioso, porque no puede explicar el mal en el mundo; solamente el Dios del teísmo es el único que puede proporcionar apoyo y solidez a la vida moral. De Dios, sin embargo, como de las demás realidades suprasensibles, nada sabemos por la ciencia, sino que son objeto de la creencia o fe. No obstante, admite un cierto conocimiento de las mismas por *analogía* con nuestra experiencia

interna. Esta no es aún la analogía metafísica del tomismo, puesto que no lleva sino al *antropomorfismo*. La filosofía de la religión nos conduce a hacernos de los seres superiores ideas semejantes a nosotros, antropomórficas. Y la tarea de la ciencia religiosa consiste en depurar los dogmas religiosos históricos de estos antropomorfismos y examinar el desenvolvimiento psicológico de las ideas religiosas, profundizando en la necesidad espiritual de la religión. No parece que haya aplicado Beneke la crítica religiosa a los dogmas cristianos.

La ética se funda asimismo en el *sentimiento moral* de naturaleza específica, y que es producto de una elaboración psíquica. Beneke rechaza la moral universal y absoluta de Kant en virtud de la exigencia de todo hombre a actuar conforme a los principios de su ser individual para delimitar el derecho y el deber en los casos particulares. La moralidad exige de los hombres diversos acciones diversas. No puede establecerse una ley subjetiva universal de la conducta moral. Pero se puede y debe determinar el orden de los valores que deben ser preferidos; y la apreciación de los valores depende del sentimiento. Así, debe ser determinada la superioridad de ciertos valores respecto de otros en conformidad con las leyes del desarrollo psíquico del alma. Los valores superiores son sentidos y, por tanto, pensados como obligatorios, de modo que convierten en debida la acción realizada conforme a ellos.

Hacia el realismo aristotélico

Deben también incluirse aquí dos pensadores independientes que descuellan por una oposición quizá mayor a la corriente idealista de su tiempo y marchan con dirección similar en la línea de la objetividad metafísica.

Bernardo Bolzano (1781-1848)*, filósofo y matemático eminente, nació en Praga, hijo de padre italiano emigrado y de madre alemana. Allí cursó sus estudios, dedicándose en 1800 al estudio de la teología. Pero ya antes, desde los dieciséis años, cuenta él, había entrado en contacto con los filósofos, comenzando con la *Metafísica* de Baumgarten. A los dieciocho años leía la *Crítica de la razón*, de Kant, a lo que siguió la lectura de los tres grandes idealistas y de Herbart. Su claridad de juicio y criterio independiente debían de ser de nivel superior,

* **Bibliografía:** H. Bergmann, *Das philosophische Werk B. Bolzanos* (Halle 1909). C. Capone Braga, *L'Athanasio di B. Bolzano*: Cultura filos. (1916) n.2; J. Gotthardt, *Das Wahrheitsproblem in dem phil. Lebenswerk B. Bolzanos* (Munster 1918); F. Pfeiffer, *Bolzanos Logik und das Transzendenzproblem* (Zurich 1922); H. Fels, *B. Bolzano. Sein Leben und Werk* (Berlin 1929); Id., *Wissenschaft und Religion im Vormarz* (Berlin 1965); L. Waldschmidt, *Bolzanos Begründung des Objektivismus in der theoretischen und praktischen Philosophie* (Wurzburg 1937); E. J. Winter, *Leben und geistige Entwicklung des Sozialethikers und Mathematikers B. Bolzano* (Halle 1949); A. Kolman, *B. Bolzano* (Berlin 1963); E. Winter, *Die historische Bedeutung der Frühbegriffe B. Bolzanos* (Berlin 1964); J. H. van der Berg, *Bolzanos Logik* (Estocolmo 1962), etc.

pues refiere que en seguida encontró en ellos puntos oscuros, postulados gratuitos, contradicciones y errores, que le impedían asentir a la mayoría de sus especulaciones.

En 1805 se ordenó de sacerdote católico y poco después obtuvo una cátedra de ciencia de la religión en la Universidad de Praga. Su actividad docente (la cual orientaba a la formación moral y a probar racionalmente la superioridad de la religión católica) la integró con una acción de educador ético-religioso y político, que tuvo éxito entre los estudiantes bohemios. Sostenedor de una nación bohemia en que se integraran el elemento checo y el germano, y de una ética de fuerte actuación social, entró en conflicto con los círculos políticos y religiosos típicos de la restauración austríaca. Fue por ello depuesto de su cátedra en 1819, y sólo un quinquenio después fue absuelto por la autoridad religiosa, que le había incluido en el *Indice* su obra *Manual de la ciencia religiosa* (publicado por los alumnos sin su conocimiento; Sulzbach 1834, 4 vols.).

Depuesto del cargo, Bolzano llevó en adelante una vida retirada, dedicado al estudio de la ciencia y a la elaboración de sus escritos. Murió en Praga, habiendo permanecido siempre fiel a la Iglesia.

Su abundante producción filosófica y de escritos matemáticos pertenece a la época posterior. Sus obras principales son: *Athanasia. Fundamentos de la inmortalidad del alma* (Sulzbach 1827; Francfort 1967), de mayor contenido metafísico; *Relación de vida (Lebensbeschreibung,* relato autobiográfico, 1836); *Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre,* 4 vols., Sulzbach 1837; 3.ª ed., Leipzig 1929), *¿Qué es filosofía? (Was ist Philosophie?*, Viena 1849; Darmstadt 1961), *Paradojas del infinito* (Leipzig 1851), de contenido matemático, así como *Filosofía de la matemática* (Paderborn 1926); *Teoría de las funciones* (Praga 1930), *Teoría de los números* (1931) y otros escritos póstumos que se publican en nuestro siglo bajo el patrocinio de la Sociedad Bohemia de Ciencias.

Pensamiento filosófico.—Bolzano es uno de los pensadores germanos más originales e independientes del siglo XIX. No cedió a la sugestión de las filosofías de la época, de Kant y de los idealistas. Frente al subjetivismo kantiano, alza la defensa de una filosofía de la objetividad y la afirmación de la posibilidad del conocimiento del mundo suprasensible. Su realismo metafísico no parece que se deba a una formación en la filosofía escolástica, sino al estudio propio de autores racionalistas prekantianos, pues se orienta a la doctrina de Leibniz.

El antikantismo y antiidealismo de Bolzano se revela en su obra capital: *Doctrina de la ciencia*, cuyo título hace referencia polémica a Fichte y que contiene numerosas páginas de crítica antihegeliana. En ella se contiene su pensamiento más original

de contenido lógico-formal, con abundantes reflexiones gnoseológicas y metodológicas. Es una nueva concepción de la lógica, desvinculada ya de su conexión herbartiana con la psicología y orientada a la determinación del problema de la deducibilidad, de las estructuras objetivas de la inferencia y otras conexiones lógico-formales que abocan a la logística moderna.

El punto de partida de Bolzano fue mirar las verdades geométricas no como intuiciones sintéticas, al modo de Kant, sino como deducciones analíticas de conceptos; esto es, la convicción de que la sustancia del conocimiento científico es siempre el análisis de contenidos conceptuales penetrados de objetividad y realidad de valor intemporal, no meras funciones subjetivas de la imaginación o del entendimiento.

El núcleo de la elaboración lógico-gnoseológica de Bolzano en su teoría de la ciencia es la consideración de los tres conceptos fundamentales: *proposiciones en sí, representaciones en sí* y *verdades en sí*. Nada de ello es «puesto» por nosotros, según la terminología idealista, sino todo es encontrado como algo «en sí». En ello está el fallo fundamental del subjetivismo. Al describir esos «en sí», Bolzano desarrolló, con fino método fenomenológico, el carácter objetivo del conocer, su esencial intencionalidad hacia el objeto en sí o real; lo que le ha valido ser un precursor de Husserl a través del descubrimiento de nuestro filósofo por Brentano.

La *proposición en sí (Satz an sich)* es «aquello que se piensa bajo un juicio, independientemente de que de hecho alguien lo haya pronunciado o no, pensado o no pensado». Expresa, pues, el contenido de un pensamiento o juicio desprendido de un sujeto que lo piense, individual o trascendental. Sin embargo, tiene un sentido o significado y ofrece algo que puede ser pensado. Lo primero en ella es el contenido objetivo [23].

La *representación (Vorstellung) en sí* es «todo aquello que puede entrar como parte en un juicio, pero que por sí mismo no constituye un juicio». Constituye el aspecto objetivo de la representación, que no exige ninguna relación con el sujeto y forma la materia de la representación subjetiva como acto de un sujeto pensante [24]. A diferencia del psicologismo, ve Bolzano en la representación, antes que nada, el contenido objetivo de la realidad. Por ello equivale a la noción escolástica del «concepto objetivo». Dado que este contenido se debe distinguir como lo pensable de lo que efectivamente es pensado, se

[23] *Wissenschaftslehre* § 19.
[24] Ibid., § 48-49.

sigue el error del psicologismo al poner el peso total de la representación en el efectivo ser pensado. Como Aristóteles, Bolzano afirma que las representaciones son partes posibles de juicios, y como tales no son verdaderas ni falsas. Y pueden ser, bien representaciones concretas o abstractas de algo que tiene peculiar esencia —v.gr., animal y animalidad— bien intuiciones, representando objetos particulares, o conceptos, es decir, representaciones en las que no se contiene ninguna intuición, y que son, por tanto, puros pensamientos. *El juicio*, a su vez, es la operación subjetiva que responde a una proposición en sí, a la que la facultad presta asentimiento. Es la teoría escolástica del *assensus*. Con ello el juicio no queda subjetivado, porque no depende del arbitrio de la voluntad, sino que se efectúa con arreglo a cierta ley de necesidad, en función de la naturaleza de las representaciones presentes en el alma.

La verdad en sí es toda proposición válida: «cualquier juicio que enuncia algo tal como es, con independencia de que tal juicio sea o no pensado o pronunciado por alguien». Las verdades en sí son también proposiciones en sí que, cuando son reconocidas o pensadas, se convierten en verdades en sentido subjetivo. Pero la materia de estas verdades subjetivas es siempre una verdad en sí, que es válida independientemente de su reconocimiento [25]. De este modo acentúa Bolzano la objetividad de la verdad en sí. Pero también subraya el valor necesario de la verdad de estas proposiciones. Dios mismo piensa las verdades en sí porque son verdaderas, no son verdaderas porque Dios las piensa. Son también «proposiciones para Dios» *(Sätze vor Gott)*. Esto significa la negación de todo voluntarismo teológico.

El conocimiento metafísico es abiertamente admitido por Bolzano, incluso del mundo suprasensible. También para este campo los principios de la razón y los datos de la experiencia permiten un conocimiento válido a base de conceptos puros y juicios sintéticos que acrecientan la experiencia, no en el sentido kantiano, sino de proposiciones en sí. Son proposiciones metafísicas de esta clase las verdades sobre la existencia de Dios y sus atributos de omnisciencia, omnipotencia, inmutabilidad, etc. En su *Metafísica de los seres creados* sigue bastante la doctrina de Leibniz, sin aceptar, sin embargo, la armonía preestablecida, que conduciría al determinismo. El yo humano es una sustancia inmortal; y en las consideraciones sobre la inmortalidad del alma esboza la doctrina de la causalidad. El mundo es concebido como una pluralidad de seres a modo de

[25] Ibid., § 25.

mónadas, sustancias activas y simples cuya actividad consiste en representar. Todos los seres tienen representaciones y sólo hay diferencias de grados respecto del hombre. Pero difiere de Leibniz en que estas sustancias simples no son «sin ventanas», como las mónadas, pues la trama de la realidad está entretejida de acciones recíprocas. Razón y experiencia enseñan que en los compuestos corpóreos se manifiestan propiedades, como la extensión, que no se dan o no se manifiestan en sus componentes simples. Ley general de la realidad es un infinito y progresivo perfeccionamiento de aquella «virtud» representativa inherente a todo ser.

En el campo de las matemáticas se deben a Bolzano contribuciones importantes, sólo más tarde reconocidas, como el análisis de los conjuntos infinitos, en que anticipa posteriores elaboraciones de Cantor, o el proceso de aritmetización, en que preludia a Weierstrass. Pero su gran mérito estriba en la concepción general de la matemática como doctrina formal apriórica de los objetos y en la conexión tan estrecha por él sentada entre los análisis lógicos y los matemáticos, en que se le reconoce una anticipación de la logística y del pensamiento de Husserl.

F. ADOLFO TRENDELENBURG (1802-1872)* debe alinearse también en esta corriente de reacción antiidealista y de aproximación hacia el realismo; en este caso, del mejor corte aristotélico.

Nació en Eutin, Holstein. Estudió en Kiel, con Reinhold; en Leipzig y, por fin, en Berlín, donde prefirió a Schleiermacher sobre Hegel. Después de siete años de enseñanza como preceptor, obtuvo una cátedra de filosofía en Berlín, primero como profesor extraordinario en 1833, y desde 1837 como ordinario. Llegó a alcanzar gran autoridad y fue durante largos años la personalidad filosófica dominante. Fue uno de los primeros en introducir los seminarios en la Universidad. Recibido en la Academia Prusiana de las Ciencias en 1847, desempeñó en ella el cargo de secretario de la sección histórica. Dedicó toda su vida a la enseñanza y la investigación, hasta su muerte en Berlín.

Trendelenburg consagró su mayor interés a los estudios histórico-críticos en el campo de la filosofía. Su autor preferido fue Aristóteles, ya desde su primera disertación: *Platonis de ideis et numeris doctrina ab Aristotele illustrata* (Leipzig 1826), publicando

* **Bibliografía:** E. BRATUSCHEK, *Biographie Trendelenburgs* (Berlín 1873); O. VEECK, *Darstellung der religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburgs* (Gotha 1888); B. LIEBERMANN, *Der Zweckbegriff bei Trendelenburg* (Meiningen 1889); H. ORPHAL, *Die rechtsphilosophischen Anschauungen Trendelenburgs* (Eisleben 1891); B. BUCHHOLTZ, *Die ethischen Grundgedanken Trendelenburgs* (Jena 1904); F. AERI, *Motor fin e secondo A. Trendelenburg* (Bolonia 1911); P. PETERSEN, *Die Philosophie Trendelenburgs* (Hamburgo 1913); G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica* (Florencia 1927; 1968); E. FELDMANN, *Der preussische Neuhumanismus* I (Bonn 1930); A. R. WEISS, *A. Trendelenburg und das Naturrecht in 19. Jahrhundert* (Kallmünz 1960).

después una edición crítica del libro *De anima* (Augsburg 1833). A la lógica del mismo dedicó *De Aristotelis categoriis* (Jena 1833) y los manuales didácticos *Elementa Logices aristotelicae* (Berlín 1836) y, en alemán, *Aclaraciones sobre los elementos de la Lógica aristotélica* (1842). Sucesivamente, su campo de estudios se amplió a la entera historia de la filosofía, con atención especial a la lógica, con los trabajos *La cuestión lógica en el sistema de Hegel* (Leipzig 1843), la célebre *Historia de la doctrina de las categorías* (Berlín 1843) y estudios críticos sobre Spinoza, la metafísica de Herbart, la interpretación de Kant y sobre la filosofía griega, todos los cuales constituyen su *Historische Beiträge zur Philosophie* 3 vols. (Berlín 1855-67).

La obra sistemática capital de Trendelenburg son sus *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen*, 2 vols., Berlín 1840; Hildesheim 1964). Son notables también sus trabajos jurídicos: su ensayo *La idea moral del derecho* (Berlín 1849) y la obra mayor *El derecho natural sobre el fundamento de la ética* (1860), con otros trabajos menores.

El pensamiento filosófico propio de Trendelenburg lo calificó él mismo de «concepción orgánica del mundo» *(Organische Weltanschauung)*. El modelo perenne de esta concepción orgánica lo encuentra en Aristóteles, mientras que las filosofías de la época, sobre todo de Herbart y Hegel, fueron por él vigorosamente combatidas. A su crítica de Hegel se debe especialmente el declinar del hegelianismo hacia la mitad del Ochocientos. Piensa, en efecto, nuestro filósofo que, tras de todas las innovaciones posibles, reaparecen siempre los imperecederos valores de la filosofía clásica. La filosofía, en sus líneas fundamentales, está ya descubierta «en la concepción orgánica del mundo, fundada por Platón y Aristóteles, desarrollada a partir de ellos y capaz aún de ulterior desarrollo y perfeccionamiento, que se conseguirá investigando más profundamente los conceptos fundamentales y los aspectos particulares y mediante un fecundo intercambio con las ciencias empíricas» [26].

El concepto central de la filosofía de Trendelenburg es la *finalidad*. Afirma que la concepción orgánica «capta el mundo, desde el punto de vista de la finalidad y de las fuerzas penetradas de finalidad, como un cuerpo viviente». Su posición es genuinamente aristotélica. De ahí resulta, dentro del espíritu griego, la peculiar concepción de las ideas, la visión orgánica y teológica de los seres y, por último, la mirada dirigida a un espíritu divino universal. En la culminación del universo pone a Dios, en cuyo pensamiento está el origen de todo lo real [27]. También el alma humana, cuya inmortalidad defiende contra los materialistas, debe considerarse bajo el concepto de fin; el alma es el principio constitutivo del hombre y «entelequia» del cuerpo. No obstante su teísmo declarado y sus creencias cristianas, el influjo destructivo de Kant se advierte en la opinión de Trendelenburg de que con argumentos metafísicos no

[26] *Logische Untersuchungen*. Introd.
[27] Ibid., II p.500.510.

puede probarse la existencia de Dios, si bien acepta que la contingencia del mundo supone un ser incondicionado.

Una función unificadora análoga a la del fin en el campo metafísico posee para la gnoseología el concepto de «movimiento constructivo», intermedio y unificante del pensamiento y el ser, en cuanto que el pensamiento, si bien produce en sí y aprióricamente las formas con que conoce el mundo, las produce en perfecta concordancia con las formas reales. Se nota también en ello la influencia de Kant, en cuanto intenta concordar el apriorismo kantiano con el conocimiento de la realidad en sí.

Trendelenburg se ocupó también asiduamente de *ética y filosofía del derecho*, porque en la armonía moral hallaba el coronamiento de la organicidad unitaria del mundo. Mérito insigne suyo es haber proclamado y expuesto desde su raíz aristotélica la doctrina del derecho natural. La ética tiene por misión desarrollar la perfección del hombre, dirigiendo con la razón su sensibilidad y facultad apetitiva hacia los fines más altos. El Estado es necesario para el desenvolvimiento de esta perfección humana, sólo factible en la vida social, y su función propia es conservar la unidad del cuerpo social. El derecho es la condición externa de la vida moral, y trae su fundamento de estos fines morales universales, a los cuales está subordinado. Su finalidad fundamental permanece la misma en todas las esferas del derecho, mientras varían y se extienden los modos de su actuación, desde el derecho privado al derecho público y, por fin, internacional.

CAPITULO XIII

El tradicionalismo *

Vayamos ya a la filosofía francesa del siglo XIX. A comienzos del siglo se ofrecen dos grupos de pensadores que marcan una reacción enérgica contra las ideas de la ilustración racionalista, de los enciclopedistas y de la revolución de la última etapa del siglo anterior. Son los tradicionalistas propiamente dichos y el grupo de espiritualistas y eclécticos que, aun moviéndose en un clima racionalista, quieren salvar y conciliar entre sí los grandes tesoros de la filosofía y de la verdad espiritual que fueran legados por la tradición cristiana. De estos se habla en el capítulo siguiente.

Ambos reflejan la nueva conciencia y ambiente espiritual

* **Bibliografía:** M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle* (traditionalisme et ultramontanisme) (París 1880) p.1-268; G. BOAS, *French Philosophy of the Romantic Period* (Baltimore 1934); A. V. ROCHE, *Les idées traditionalistes en France* (Urbana 1937); V. GIRAUD, *De Chateaubriand à Brunetière* (París 1939); J. LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale* (París 1942); A. OMODEO, *La cultura francese nell'età della Restaurazione* (Milán 1946); B. MENCZER, *Catholic Political Thought, 1789-1814* (Londres 1952); L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle* (París 1955); N. HÖTZEL, *Die Uroffenbarung in französischen Traditionalismus* (Munich 1962).

creado por la restauración monárquica en Francia. Y ambos señalan el mismo movimiento de reacción contra las ideas y los hechos de la revolución, que había destruido todos los valores históricos. Después de la revolución y del período napoleónico era demasiado vivo el problema de la reorganización social y política y del nuevo orden de ideas que lo apoyara. Siguió el período de la Restauración, atento a restablecer el principio de autoridad religiosa y política. Contra la autoridad absoluta de la razón y de la libertad individual, se reivindica la necesidad de la tradición religiosa, personificada en la Iglesia católica, y la subordinación del orden social a un principio trascendente. Es sacudida la confianza en la razón, tan exaltada por los racionalistas ilustrados y revolucionarios. El único camino de salvación de la humanidad desquiciada es la confianza en el mensaje exterior de la revelación divina, transmitido por la tradición histórica y aceptado por la fe.

Tradicionalismo.—En sentido general, indica una actitud espiritual de reacción ante acontecimientos históricos o movimientos culturales revolucionarios en nombre de un complejo de valores transmitidos por la historia, con una propensión a fijar tales valores como preeminentes. En sentido específico significó este movimiento de pensadores, católicos en sus doctrinas básicas, suscitado en la restauración postnapoleónica, no sólo porque reasumió las doctrinas tradicionales del cristianismo católico y floreció en un clima de legitimismo político que se remitía al pasado francés y europeo prerrevolucionario, sino sobre todo porque elaboró el concepto de la *tradición* como opuesto al concepto iluminista de la razón individual. Como todo movimiento que reacciona con demasía frente a un error —en este caso frente a los abusos de la razón y libertad—, estos tradicionalistas cayeron en el exceso opuesto. Desconocieron las fuerzas de la razón, negaron la evidencia objetiva como criterio de verdad, y se entregaron con exceso a los signos externos de una revelación primitiva tergiversada, de una tradición incontrolada y del consentimiento universal. Son tradicionalistas por olvido de la verdadera tradición cristiana y su tradición filosófica.

De retorno romántico a la tradición (ABBAGNANO) puede también calificarse el pensamiento tradicionalista. También el romanticismo tenía como uno de sus aspectos esenciales la vuelta a la *tradición* y defensa de sus valores. Con la irrupción del romanticismo literario en la cultura francesa, se perfila este retorno a la tradición, a la vez que reacción contra las ideas de la revolución.

De hecho, heraldos y en parte precursores del tradicionalismo son dos primeros escritores románticos: MADAME DE STAËL (Ana-Luisa de Staël, 1766-1817), hija del ministro Necker y desposada con el barón de Staël-Holstein, embajador sueco en París. Saludó primero con entusiasmo la revolución, pero después su salón fue el centro de la oposición intelectual a la política napoleónica. Desterrada de Francia, viajó por Europa, y a la caída de Napoleón retornó a su país. Pero no compartió las tendencias de la Restauración. Se había formado en las ideas del racionalismo ilustrado y de Rousseau, y permaneció constante a sus convicciones del liberalismo político, viendo la solución del problema político en un régimen constitucional. Pero sus obras literarias posteriores: la novela *Corinne ou l'Italie* (París 1807), *Dix années d'exil* (póstuma, París 1821) y, sobre todo, *De l'Allemagne* (3 vols., Londres 1813), contienen agudas observaciones sobre la diversidad espiritual de los pueblos y un sentimiento doloroso de inspiración romántica, que le llevaron a un protestantismo sentimental de matiz místico [1]. En el ensayo sobre Alemania ve en la historia humana una progresiva revelación religiosa.

Más aún, el vizconde FRANCISCO-RENÉ DE CHATEAUBRIAND (1768-1848) [2] es la figura del escritor romántico que evoluciona a una defensa acendrada de la tradición religiosa cristiana. Nacido en Saint-Malo, vivió los acontecimientos dramáticos de la revolución en el exilio voluntario y retornó en el período napoleónico a su país, participando en la vida pública y ocupando altos cargos diplomáticos durante la restauración monárquica. Habia sido educado en la escuela de los enciclopedistas. En el escrito de juventud *Essai historique, politique et moral sur les révolutions* (Londres 1797), acoge sin gran convicción las objeciones de Voltaire y Diderot sobre la existencia de Dios y el cristianismo. Pero luego se vuelve al problema filosófico de la historia, que desarrolla según un cierto *determinismo cíclico*, acentuado con un sentido pesimista. El hombre, débil y privado de medios superiores, no hace sino repetirse incesantemente, envuelto en un círculo del que en vano trata de salir. Los hechos históricos son siempre los mismos en lo esencial, aunque los hombres y los tiempos muden. Sobre esta concepción cree poder concluir que la Revolución francesa nada de nuevo ha dicho que no se encuentre en las revoluciones antiguas. Por lo tanto, es fácil prever que sus efectos no se podrán consolidar.

Pero el Chateaubriand romántico conocido es el de su obra magna: *Génie du christianisme* (5 vols., París 1802; 1930). No obstante la negación primera de los principios del dogma, había con-

[1] *Oeuvres complètes*, 17 vols. (París 1820-21). Cf. E. OTHON, *Les idées morales, philosophiques et politiques de Madame de Staël* (París 1910); J. DE PANGE, *Madame de Staël et la découverte de l'Allemagne* (París 1929); M. RUINI, *La signora di Staël* (Bari 1931); C. PELLEGRINI, *Madame de Staël* (Florencia 1938).

[2] **Bibliografía:** C. A. SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire* (París 1889); J. LAMAITRE, *Chateaubriand* (París 1912); V. GIRAUD, *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 vols. (París 1925-28); A. MAUROIS, *Chateaubriand*; P. MOREAU, *Chateaubriand, l'homme et l'oeuvre* (París 1956).

Ediciones: Obras completas, trad. española, 11 vols. (Madrid, Mellado Editor, 1849-50).

servado un fondo religioso cristiano, que le volvió a la fe y a desarrollar una típica apología del cristianismo en esta obra clásica. En ella puso la defensa de la tradición al servicio del catolicismo, considerado como el único depositario de la tradición auténtica de la humanidad. El gran escritor intenta demostrar que la religión cristiana es la más poética, la más humana, la más favorable a la libertad, las letras y las artes de cuantas han existido; que no hay nada más divino que su moral, nada más amable que sus dogmas, sus doctrinas y su culto. En esta visión estética, los argumentos metafísicos de la existencia de Dios y el alma inmortal intervienen como objeto secundario para dar todo el relieve a las «razones poéticas» o «razones del sentimiento», que muestran con toda evidencia la divinidad de la religión de Cristo. Todo lo que hay de más grande, de más bello, suntuoso y perfecto le ha venido al mundo por el cristianismo.

Dentro de esta apologética fácil, declamatoria y pomposa, repleta de erudición histórica sin sentido crítico, que ha servido de pauta a los apologistas católicos del siglo XIX, la conclusión de la obra insinúa ya un esbozo del pensamiento tradicionalista. «El cristianismo ha libertado la sociedad de una completa destrucción», dice. Sin él, todo el orden moral y social de los pueblos, lo mismo que las ciencias, las artes, la cultura en general, no sólo no se hubieran perfeccionado, pero ni siquiera se hubieran salvado de una total ruina. Lo mismo debe decirse de la mejor filosofía. «No puede la filosofía hacer ningún bien que la religión no lo haga todavía mejor; y la religión hace muchos que no podría hacer la filosofía». En consecuencia, si todo lo que hay de perfecto en el mundo viene del cristianismo, y fuera de él todo es imperfecto, como lo perfecto no puede venir de lo imperfecto, se sigue que el cristianismo no puede venir de los hombres, sino de Dios, que sólo se comunica a los hombres por revelación. «Luego el cristianismo es una religión revelada», termina [3]. En la base de tal demostración está en germen el principio tradicionalista, a la vez que la inspiración romántica.

Pero el tradicionalismo fue construido por los pensadores siguientes, que por su defensa de la autoridad suprema del Papa fueron más tarde incluidos por los galicanistas entre los *ultramontanos*.

JOSE DE MAISTRE (1753-1821)*, conde de Maistre, nació en Chambéry, en la Saboya francesa, entonces perteneciente al reino del Piamonte. Su padre, el conde Javier de Maistre,

[3] *Genio del cristianismo o bellezas de la religión cristiana*, trad. esp. (Gerona 1871) II c. último t.3 p.260-272.

* **Bibliografía:** F. DESCOSTES, *J. de Maistre avant la Révolution*, 2 vols. (París 1893); ID., *J. de Maistre pendant la Révolution* (Tours 1895); C. LATREILLE, *J. de Maistre et le Papauté* (París 1906); G. GOYAU, *La pensée religieuse de J. de Maistre* (París 1921); T. PAULHAN, *J. de Maistre et sa philosophie* (1893); E. DERMENGHEM, *J. de Maistre mystique* (París 1923); P. R. RHODEN, *J. de Maistre als politischer Theoretiker* (Munich 1929); G. CANDELORO, *Lo svolgimento del pensiero di G. de Maistre* (Roma 1931); S. NASALLI ROCCA, *G. de Maistre nei suoi scritti* (Turín 1933); F. BAYLE, *Les idées politiques de J. de Maistre* (París 1945); R. CHRISTO-

era presidente del Senado de Pavía. Se doctoró en derecho en Turín y siguió la carrera de la magistratura, como magistrado y después miembro del Senado de Saboya. Cuando su patria fue invadida por los franceses, se refugió en Aosta y después en Lausana.

La experiencia de la Revolución francesa contribuyó a apartarlo de las ideas de la Ilustración y de los ideales masónicos a los que el iluminismo le había inclinado en un principio. Incluso había soñado con poder llegar, a través de la diplomacia secreta masónica, a la unión de todas las Iglesias cristianas. Pero ya en 1797 publicó su célebre obra *Considérations sur la France* (Neuchâtel), que es una profunda reflexión sobre los acontecimientos y crímenes de la Revolución francesa y esboza su ideario antirrevolucionario y su concepción de la Providencia divina, que dirige la historia.

En 1799 siguió al rey de Saboya a la isla de Cerdeña como regente de la Cancillería y en 1803 fue nombrado ministro plenipotenciario en San Petersburgo. Su larga y fecunda actividad como diplomático en Rusia coincide con la maduración de su pensamiento político. Allí escribió el *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (París 1814) y preparó su obra capital, también desde el punto de vista literario: *Soirés de Saint-Pétersbourg*, que sólo obtuvo publicación póstuma (París 1821). Las tres figuras del senador, del conde y del caballero, que dialogan en la obra sobre temas caros a la especulación de De Maistre, son personificaciones de los tres aspectos de su mentalidad y carácter. En Rusia pudo también comprobar la intensa propaganda anticatólica que desarrollaban las sectas masónicas, lo que le convenció de la aversión de las mismas a toda autoridad y jerarquía religiosa. Desarrolló otra labor de apostolado religioso, fruto de su profunda fe, que tuvo resonancia en los ambientes cultos, con la conversión de madame Swetchine. Pero su acción en favor del universalismo católico hubo de chocar con las doctrinas ortodoxas y el universalismo interconfesional de la Santa Alianza que propugnaba el zar Alejandro I. A presión suya fue retirado del cargo y reclamado a su patria en 1817.

Los últimos años vivió De Maistre en Turín, donde era miembro de la Academia y donde pudo llevar a término las obras iniciadas en Rusia. Además de las *Veladas*, publicó su otra obra mayor: *Du Pape* (2 vols., Lyón 1819), las *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* (París 1821), en que defiende la Inquisición, atribuyendo sus abusos al brazo secular; *De l'Église gallicane* (París 1821) y la obra póstuma de filosofía especulativa *Examen de la philosophie de Bacon* (París 1836), que con otros numerosos opúsculos y cartas constituyen su producción literaria [4].

FLOUR, *Prophètes du XIXe siècle* (París 1954); D. FISICHELLA, *Giusnaturalismo e teoría della sovranità in J. de Maistre* (Messina 1963); B. BRUNELLO, *J. de Maistre politico e filosofo* (Bolonia 1967).

[4] *Oeuvres* (selección) por L'ABBÉE MIGNE (París 1841); *Oeuvres complètes*, 14 vols. (Lyón 1884-7). *Traducciones españolas: Del Papa*, 3 vols. (Madrid 1842), tomo III: *De la Iglesia ga*

Pensamiento filosófico.—De Maistre no ha desarrollado un sistema. Sus ideas sobre filosofía especulativa están expuestas de una manera asistemática en el difuso diálogo filosófico que constituyen las *Veladas de San Petersburgo*, en que condensa también lo expuesto en el otro ensayo sobre la doctrina de Bacon.

Su idea dominante es el «providencialismo», la visión de un mundo temporal gobernado inmediatamente por la Providencia divina, el percibir en toda actividad humana la huella de la acción divina, que ha de explicarlo todo. La Providencia asume, bajo ciertos aspectos, aquel puesto que en los románticos y en el historicismo tiene la historia, laicizada, pero también en cierto modo divinizada. Mas *el punto de partida* que le conduce a su esbozo del tradicionalismo es la degradación profunda producida por el pecado original en toda la vida del hombre, en la esfera del conocimiento humano y en el orden moral y social. La experiencia de los horrores de la revolución le han conducido a esta visión pesimista. Los principios de la filosofía moderna han preparado todos los males de la revolución y pretenden llegar a la destrucción de la religión. La lucha está entablada entre los dos adversarios: el cristianismo y el «filosofismo», porque «la filosofía es un poder esencialmente desorganizador» que va minando «el cimiento que unía a los hombres», que es el principio de la autoridad en el orden religioso y social. La Revolución francesa tiene un carácter antirreligioso [5].

De ahí la actitud polémica que De Maistre adopta frente a las filosofías por él más conocidas. Su posición es la del apologista católico que trata de combatir los errores contenidos en ellas. No sólo combate las ideas antirreligiosas de los enciclopedistas, sino también, y más directamente, el empirismo de Bacon y el sensismo de Locke, por creer ambos sistemas destructores del espiritualismo cristiano. Bacon ha sido erigido como un «ídolo» por los cultivadores de las ciencias, que creen resolver, mediante su método empírico, todos los enigmas del universo. Pero Bacon, por su empirismo, se oponía a toda idea espiritual, rechazando en el fondo la metafísica y la verdadera filosofía con su negación de las causas finales [6]. En este contexto opone De Maistre a Bacon y los científicos que sus ex-

licana en sus relaciones con el Sumo Pontífice. Las veladas de San Petersburgo o coloquios sobre el gobierno temporal de la Providencia (nueva trad., Madrid 1912).

[5] *Considerations sur la France* c.5.

[6] *Veladas de San Petersburgo* vel.5.ª (p.189): «Lleno de coraje contra toda idea espiritual, con todas sus fuerzas llamó Bacón la atención general hacia las ciencias naturales... Rechazaba o despreciaba la metafísica, la psicología, la teología natural, la teología positiva... deprimía sin descanso las causas finales que llamaba *rémoras* .. y se atrevió a sostener sin rodeos que la indagación de estas causas dañaba a la verdadera ciencia; error tan grosero como funesto, ¿podrá creerse?»

plicaciones sobre las causas, las leyes y fuerzas físicas no aclaran los misterios de la naturaleza. Que ninguno de ellos ha hecho conocer en qué consiste, en el fondo, cualquiera de las fuerzas físicas: v.gr., la atracción, electricidad. Sus explicaciones sobre la acción de las causas naturales son sofismas, y así vemos que cambian cada día de hipótesis. Frente a ellos, De Maistre niega que exista causalidad en la materia. «Causa material es una causa que no es causa, porque materia y causa se excluyen como blanco y negro, círculo y cuadrado». Las llamadas acciones de los seres físicos son movimientos en los cuales sólo se encuentra *pasividad*, porque todo movimiento supone un motor anterior, y ninguno puede existir sin un motor primitivo, que es inmaterial e inteligente [7]. La prueba de los motores movidos y causas subordinadas para llegar a Dios la convierte, pues, en la pura y simple acción de la causa primera sin el concurso de las segundas. La teoría se asemeja al ocasionalismo de Malebranche, que viene después bastante citado. La intención de De Maistre parece, sin embargo, querer limitarse a resaltar la acción directa de la Causa primera, más eficaz que la de las causas segundas, que pone como base de su providencialismo sobrenaturalista. Por eso subraya con fuerza la eficacia de la oración, que es el verdadero poder causal que tiene el hombre para dirigir los acontecimientos.

A la refutación de Locke dedica De Maistre toda la velada 7.ª De la obra de éste *Ensayo sobre el entendimiento humano*, nota (por boca del senador) que lo leyó muy despacio a sus cincuenta años, encontrándolo tan indigesto como la del más plúmbeo filósofo alemán. Frente a él y al empirismo de Bacon, nuestro filósofo sostiene con insistencia la teoría de las *ideas innatas*. También aquí su terminología filosófica anda falta de precisión. Su intento es defender la necesidad de principios naturales o innatos y evidencias primeras que, por su universalidad, se impongan a los datos particulares de los sentidos. Las ideas universales no pueden originarse de la experiencia de lo singular y contingente por su forma [8]. De este género

[7] Ibid., vel.5.ª p.175. «La materia no tiene acción más que por el movimiento; luego, siendo todo movimiento un efecto, resulta que una causa es un contrasentido y aun una contradicción en los términos. No existen, pues, ni pueden existir causas físicas propiamente dichas, porque no existe ni puede existir movimiento sin un motor primitivo y porque todo motor primitivo es inmaterial , la materia nada puede, y tan sólo demuestra la existencia del espíritu. Cien bolas colocadas en línea recta y que todas reciben de la primera un movimiento sucesivamente comunicado, ¿no suponen una mano que ha descargado el golpe en virtud de una voluntad? Y aunque la disposición de las cosas no me dejase ver esa mano, ¿sería acaso menos visible para mi inteligencia?» La argumentación va dirigida contra los empiristas, que, al exaltar las causas naturales, negaban que Dios obrara en ellas.

[8] Ibid., vel.6.ª (p.239): «No hay idea que no sea innata o extraña a los sentidos por razón de la universalidad de donde recibe su forma y por el acto intelectual que la piensa». Ibid. (p.241): «Siendo, pues, innata toda idea respecto a lo universal, de donde recibe su forma, es además totalmente extraña a los sentidos por el acto intelectual que afirma». Cf. vel.5.ª p.170

son, ante todo, la idea innata de Dios y las ideas y principios morales, pues nuestro apologista defiende con energía el valor universal y apriórico de la ley natural y sus principios frente al empirismo de Locke y Hume.

En este contexto introduce De Maistre un primer esbozo del *tradicionalismo*. Justamente la teoría de las ideas innatas le sirve de base para sostener que las ideas y nociones espirituales no nos vienen de los sentidos, sino a través del vehículo del espíritu, que es la *palabra* que fecunda nuestro pensamiento. Debió de haber, pues, una primera palabra o lenguaje revelador de las supremas verdades, procedente de Dios. «El hombre había hablado porque se le había hablado (velada 2.ª, p.78). Por ello se esfuerza en indagar, por las semejanzas y términos comunes de las distintas lenguas, una *primitiva lengua común* de la humanidad, depositaria del mensaje divino. El lenguaje posterior humano habría transmitido a los pueblos esta suma de verdades morales y religiosas ciertas, que los hombres aceptaron por tradición social a través de la palabra. Sólo que los vicios, supersticiones y errores de la razón han corrompido y falseado este tesoro primero de verdad, tanto de la revelación primera como de la segunda, que vino por Jesucristo [9].

Ante el espectáculo de corrupción y degeneración producidas por la razón perturbadora de las creencias e instituciones más sanas (De Maistre combate con dureza los grandes errores de la Reforma, la Revolución francesa y el racionalismo de los enciclopedistas e ilustrados), no queda más recurso que acudir al principio de la *autoridad*, que estas convulsiones han demolido. «Pero nosotros tenemos otra (regla) que los liberta de todo error, a saber, la de la autoridad» (velada 1.ª, p.53). Junto a este criterio de certeza, De Maistre invoca otro equivalente, que es el de la «conciencia universal». En virtud de ese consentimiento común condena los excesos de «los iluminados», que han añadido tanto de falso y peligroso, «sobre todo a causa de su aversión a toda autoridad y jerarquía sacerdotal» [10].

El concepto de la Providencia, madre de la historia, es do-

y el ensayo *Examen de la philosophie de Bacon*. Dicha teoría de las ideas innatas no parece oponerse a la doctrina tradicional sobre el origen de todos los conocimientos de los datos de los sentidos, pues esta tesis la reafirma De Maistre anteriormente, citando con gran elogio a Santo Tomás (vel.2.ª p.98ss). El carácter innato de las ideas se refiere más bien a la formación activa de los conceptos universales por la inteligencia, como allí explica (p.99): «El sentido no conoce más que al individuo; la inteligencia sola se eleva a lo universal... Este poder de generalizar es el que especializa al hombre y le forma tal cual es, porque los sentidos no entran para nada en esta operación: reciben las impresiones y las transmiten a la inteligencia; pero solamente ésta puede hacerlas inteligibles. Los sentidos son extraños a toda idea espiritual».

[9] Velada 11.ª (p.416-17): «Quedará demostrado que las tradiciones antiguas son todas ciertas; que el paganismo entero no es más que un sistema de verdades corrompidas o falseadas, y que basta limpiarlas, por decirlo así, y dejarlas tal como son para verlas brillar con todo su esplendor».

[10] Velada 11.ª p.425. Cf. vel.10.ª p.399.

minante en todas las reflexiones de De Maistre sobre el orden social y la vida de los pueblos. Su providencialismo teológico es mucho más acentuado que el de la teología cristiana de la Providencia divina que dirige la historia, de un San Agustín. Para él, la Providencia obra directamente en todos los acontecimientos y en todas las causas segundas; a los hombres les asigna un papel meramente «pasivo y mecánico», de instrumentos inconscientes en las manos de Dios. Aun los personajes más activos y sanguinarios de la revolución no hacían sino servir de este modo a los designios de la Providencia, «que, si emplea los instrumentos más viles, es que ella castiga para regenerar»[11]. La revolución es considerada, por lo tanto, como un momento negativo querido por la Providencia, y a sus hombres, como instrumentos de un tremendo juicio. La Providencia lucha contra las fuerzas demoníacas volcadas sobre el mundo y persigue al pensamiento y a la ciencia humana, que no quieren aquietarse en un orden social y político, fijado por decreto eterno. Tal es el principio «de la *reciprocidad (reversibilidad)*, que es el gran misterio del universo», y que enuncia el mismo principio de la expiación redentora por la sangre y el sacrificio, pero aplicado también a este mundo. Los pueblos deben expiar sus crímenes e injusticias mediante el sacrificio de muchos inocentes para ser regenerados de su degradación[12]. En este sentido, la persecución revolucionaria es el preludio de la Restauración. Pero De Maistre se erige a veces en profeta apocalíptico, augurando catástrofes últimas para la humanidad.

La doctrina político-social de De Maistre es concebida «en términos diametralmente opuestos» a las del contrato social y de la soberanía popular. Sólo el principio de autoridad aparece para él capaz de guiar a los hombres por el camino del bien, porque la corrupción de la naturaleza derivada del pecado original hace incapaces a los hombres para gobernarse por sí mismos. La soberanía, por lo tanto, no puede ser cosa humana, sino derivada de Dios, de quien los soberanos no son sino delegados. De ahí sienta De Maistre los principios de las constituciones políticas: «Ninguna constitución resulta de una deliberación de asambleas; los derechos del pueblo no son jamás escritos, o lo son como simples declaraciones de derechos anteriores no escritos». «Los derechos de los pueblos parten casi siempre de la concesión de los soberanos, y entonces pueden constar históricamente; mas los derechos del soberano y de la

[11] *Considérations sur la France* c.1, en *Oeuvres*, ed. MIGNE, p.16-17.
[12] *Veladas de San Petersburgo* vel.10.ª p.402-6; *Aclaraciones sobre los sacrificios*: ibid., p.437ss.

aristocracia no tienen ni fechas ni autores conocidos». «Los legisladores, aun con su poder maravilloso, no han hecho sino reunir elementos preexistentes, y siempre han obrado en nombre de la divinidad» [13]. Con esta teoría del origen histórico-natural del derecho divino de los reyes justifica De Maistre la monarquía absoluta y la legitimidad sucesoria de los monarcas, de las que fue ardiente defensor.

La constitución de la Iglesia católica, con la autoridad suprema del pontífice, viene a representar para De Maistre la sola superestructura política capaz de regir la humanidad. Porque sólo la Iglesia, depositaria de la revelación y de los divinos poderes, puede iluminar y mantener el orden moral y social trastornado por el pecado original, corrigiendo sus errores y las mil injusticias y arbitrariedades que cometen los gobernantes y que a veces permiten los monarcas legítimos. Por ello todo el orden temporal de los pueblos debe estar sometido al poder espiritual de la Iglesia y a la autoridad supersoberana del pontífice, pues el papa es «el representante del cristianismo por sí solo... Sin el papa no hay cristianismo, y, por una consecuencia inevitable, el orden social recibe una herida en el corazón» [14]. Tal es la tesis que desarrolla De Maistre en su obra mayor *Del papa*, en la que se constituye en defensor acérrimo de la infalibilidad pontificia décadas antes de la declaración de este dogma por la Iglesia. De Maistre hace un mal juego a la doctrina al presentar esta infalibilidad personal del papa al modo de la soberanía de los monarcas absolutos, que en virtud de su legitimidad divina, vienen a gozar de un privilegio equivalente en su esfera [15]. Bien entendido que ese criterio seguro de los soberanos está subordinado al supremo criterio espiritual del papa. Por lo demás, se trata de una valiente apología de la institución divina del pontífice y de sus poderes supremos, en larga digresión histórico-apologética y rebatiendo las objeciones de los filósofos enciclopedistas. Y en el ensayo *De la Iglesia galicana*, puesto como libro quinto de la obra, impugna con denuedo todos los errores, veleidades y conatos de rebeldía contra la autoridad del papa que se venían sucediendo en Francia desde la Reforma.

[13] *Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques*. Prefacio-resumen, proposiciones 1, 3, 9.

[14] *Del Papa*. Prefacio de los editores franceses. Trad. esp. (Madrid 1842) p.6.

[15] *Del Papa* c.1 (p.30): «*La infalibilidad* en el orden espiritual y la *soberanía* en el orden temporal son dos palabras enteramente sinónimas. Una y otra expresan aquella elevada potestad que domina todas, de la que todas se derivan, que juzga y no es juzgada. Cuando decimos que la Iglesia es infalible, no pedimos para ella... ningún privilegio particular, sino que goce únicamente del derecho común a todas las soberanías posibles, las cuales obran todas... como infalibles, porque todo gobierno es absoluto, y en cuanto puede hacérsele resistencia so pretexto de error o de injusticia, deja de existir».

LUIS DE BONALD (1754-1840)*, vizconde de Bonald, ensaya ya la sistematización del tradicionalismo.

Nació en Le Monna, cerca de Milhau, en Rouergue. Su padre, el vizconde, poseía extensas propiedades, que la revolución le había de sustraer en gran parte. Su madre le inspiró una profunda fe católica y piedad religiosa. Después de los estudios de jurisprudencia se dedicó a la actividad pública, destacando como alcalde de su villa natal. En 1790 fue elegido miembro de la Asamblea Constituyente por el departamento de Aveyron. Pero al año siguiente hubo de abandonar el cargo, a consecuencia del decreto sobre la constitución civil del clero, al que se opuso. Emigrado, vivió en la pobreza en Heidelberg, Coblenza y en Suiza. Fruto de sus reflexiones en el destierro fue su primera publicación: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (3 vols., Constanza 1796).

A los seis años de exilio regresó a Francia, refugiándose en París, donde vivió escondido y escribiendo bajo seudónimo durante cinco años. Colaboró en el «Mercure de France» y el «Journal des Débats». Se adhirió al régimen instituido por Napoleón, viendo en él un retorno al orden y una fuerza política eficaz en la represión del espíritu democrático. Por el mismo tiempo publicaba sus obras principales: *Essai analytique sur les lois naturales de l'ordre social* (1800), *Du divorce* (1801) y la obra fundamental, que contiene todo su pensamiento: *La législation primitive* (3 vols., París 1802). Después de la restauración fue diputado electo de la Cámara legislativa (1815-22), y el rey le confirió el título de par de Francia. Con la revolución de 1830 se retiró a su villa natal hasta su muerte. Escribió además *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (París 1818), en que trata de nuevo del origen del lenguaje, de las causas finales y la causa primera, y *Démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés* (París 1827), en que resume todas sus teorías políticas y religiosas [16].

Pensamiento filosófico.—El pensamiento de De Bonald depende de su filosofía social. Y ésta ha sido construida con la finalidad práctica de hacer del hombre un ser moral, social y religioso, «una persona que piensa y habla, de quien se debe estudiar el pensamiento en la palabra, y la voluntad en las acciones» [17]. Pero también esta doctrina es propuesta en oposi-

* **Bibliografía:** V. DE BONALD, *Notice sur la vie et les ouvrages de M. le vicomte de Bonald* (París 1841); E. FAGNET, *Politiques et moralistes du XIXe siècle* (París 1891); H. MOULINIÉ, *De Bonald* (París 1915); A. ADAMS, *Die Philosophie de Bonalds* (Münster 1923); E. MARÉCHAL, *La philosophie de Bonald* (París 1910); H. W. REINERZ, *Bonald als Politiker, Philosoph und Mensch* (Leipzig 1940); A. SORELL, *Le vicomte de Bonald* (Bruselas 1942); G. LAVERDE RUIZ, *El tradicionalismo de De Bonald* (Madrid 1887); L. E. PALACIOS, *Bonald o la constitución natural de las sociedades*: Rev. Estudios Políticos (1949) 44-100; M. DE CORTE, *La filosofía política de Bonald*: Arbor (1951) 191-211.348-68; M. H. QUINLAN, *The historical Thought of the Vicomte Bonald* (Washington 1953); R. SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* (Munich 1959).

16 *Oeuvres complètes*, 12 vols. (París 1817-36; 3.ª ed., 7 vols., 1857-75); *Oeuvres*, ed. J. P. MIGNE, 3 vols. (París 1859). TRADUCCIONES: *Investigaciones filosóficas acerca de los primeros objetos de los conocimientos morales*, 2 vols. (Madrid 1824); *Pensamientos religiosos* (Madrid 1871).

17 *Législation primitive* I (París 1818) p.103-4.

ción abierta al liberalismo y las ideas de la revolución. Para atacar al espíritu revolucionario, De Bonald ha intentado rehacer en un bloque coherente la herejía antes de condenarla, buscando el enlace entre el principio de la soberanía popular y las ideas radicales de la filosofía del siglo XVIII: el ateísmo, la eternidad de la materia, el empirismo, teoría del lenguaje como convención arbitraria, negación de la idea universal. Tal es un haz doctrinal perfectamente unido del que no se puede retirar una afirmación sin destruir las otras, la noción conjunta de la herejía revolucionaria, que parece invención suya.

Porque el dogma de la soberanía popular implica el ateísmo, pues coloca, como éste, el poder supremo sobre los hombres en los hombres mismos que debe refrenar y «quiere que el dique nazca del torrente». El mismo ateismo está implicado en las otras citadas opiniones. Porque decir que el hombre es inventor del lenguaje, equivale a decir que «él ha hecho su pensamiento, su ley, la sociedad..., todo, y todo puede aniquilarlo». La herejía así reconstruida, nacida del protestantismo y cuya medida y frutos se ven en la Revolución francesa, tiene su raíz en el orgullo, que declara a la naturaleza y al hombre independientes de Dios [18].

De Bonald erige su filosofía, en antítesis a esa inmanencia de los poderes humanos y sociales establecida por el pensamiento revolucionario, sobre la trascendencia de esos poderes, cuyo origen sólo puede estar en Dios. Al pensamiento limitado a los signos convencionales del lenguaje, opone una inteligencia superior al lenguaje; a la soberanía atribuida al pueblo, una soberanía por encima del pueblo; a la realidad última admitida en la materia, un Dios creador de la naturaleza. Tal es el orden de la sociedad humana y religiosa instituido por el cristianismo. Su doctrina coloca el origen de las verdades superiores de orden intelectual tan por encima del pensamiento, y al soberano tan por encima del pueblo, cuanto el cristianismo coloca a Dios por encima del universo.

La teoría del lenguaje constituye la base del tradicionalismo de De Bonald y la parte más importante de su especulación. Es imposible explicar el humano lenguaje mediante el mero trabajo del hombre. Si las imágenes sensibles podían bastar para las ideas de los objetos inferiores que sirven a las necesidades del cuerpo, en cambio, las ideas elevadas de la virtud, la

[18] *Législation primitive* II (p.35): «La filosofía moderna confunde en el hombre el espíritu con los órganos; en la sociedad, el soberano con los súbditos; en el universo, a Dios mismo con la naturaleza, destruyendo todo orden general y particular al quitar al hombre todo su verdadero poder sobre sí mismo; a los jefes de los Estados, todo poder sobre sus pueblos, y al mismo Dios, todo poder sobre el universo».

justicia, base de toda sociedad y de toda moral, y las que expresan la acción y sus modalidades, son imposibles sin una palabra que las exprese. Ahora bien, el hombre no puede haber inventado la palabra, porque no se inventa si no se piensa, y no se piensa sin la palabra, que es «la expresión natural del pensamiento». El hombre debería haber poseído la palabra antes de inventarla, lo cual es absurdo. «Es necesario que el hombre piense su palabra antes de hablar su pensamiento», dice el lema de De Bonald [19]. En la base de esta especulación está la tesis de Condillac de que el espíritu no puede conocer la idea sino por su fórmula verbal. Pero De Bonald reprocha a Condillac el haber hecho de la palabra el *signo* del pensamiento. El signo tiene algo de arbitrario, que puede ser idéntico para estados mentales opuestos entre sí, y que, por tanto, no suscitará en el receptor la idea sino mediante una convención. Mas la palabra no es el signo, sino la *expresión* de la idea, por lo que sugiere el mismo pensamiento en todos los que la reciben, sin que pueda reflejar sino un solo pensamiento.

Si, pues, el hombre no ha inventado la palabra, no puede haberla recibido sino de Dios. Tal es la tesis del *origen divino del lenguaje primitivo*, que Dios ha dado al hombre en el momento de la creación. La facultad de pensar es innata, pues se identifica con nosotros mismos. Asimismo también De Bonald admite, bajo la inspiración de Malebranche, que las ideas son innatas; pero no pueden suscitarse sin esa comunicación exterior del lenguaje. Este es para la inteligencia lo que la luz para los objetos colocados en lugar oscuro: permanecen ignorados mientras no se les ilumina. «Las ideas son innatas, su expresión es adquirida», dice otro *slogan* en la obra *Recherches philosophiques;* y del mismo modo el arte de pensar y, por tanto, de hablar es adquirido. La palabra material no es causa del pensamiento espiritual, que se hallaba en estado latente en la inteligencia.

Del don divino del lenguaje deduce De Bonald la existencia de Dios, y con ello la necesidad de una *revelación primitiva*. Si la palabra es un don de Dios, se debe admitir que, con la palabra, Dios ha dado al hombre máximas de creencia, reglas de conducta, leyes del pensamiento y de la acción. Todo un conjunto de verdades metafísicas, religiosas y morales ha sido revelado a la humanidad en los primeros albores de la historia. El lenguaje es, pues, el instrumento por el que Dios revela las ideas eternas y su propia existencia al espíritu humano.

Del don primitivo del lenguaje se deduce como conse-

[19] *Législation primitive* I p.56. Cf. p.35-41.

cuencia la *transmisión* de la revelación primera, contenida en el mismo a través del lenguaje y de la enseñanza social. Organo, pues, de esta transmisión es el lenguaje, que nos hace conocer las verdades existentes por tradición en la sociedad, y también nos manifiesta las verdades que hay en nosotros grabadas por Dios. La experiencia corrobora toda esta prueba, puesto que todas las verdades, hasta las matemáticas, deben sernos enseñadas para que signifiquen algo para nosotros. Más verdad aún es esto en lo referente a las verdades morales y sociales; cada uno debe creer lo que de ellas le enseñan, so pena de hacer imposible la vida social y hasta la individual. Los filósofos que se han fiado en su propia razón han caído en mil errores acerca de ellas.

De aquí *el criterio de la tradición* como regla objetiva de la verdad comunicada al hombre y transmitida por la vía social. El fundamento de certeza está fuera de la inteligencia individual, en la tradición social; es un criterio del todo extrínseco. Esta tradición, que da nombre al tradicionalismo, es afirmada como razón general o autoridad con carácter social, y es opuesta al concepto racionalista de la *razón individual* como supremo criterio de verdad.

La filosofía social y política es establecida por De Bonald en fuerte oposición a la doctrina contractualista y del principio democrático. El problema se plantea asi: ¿Dónde reside la soberanía o el poder supremo de que depende la sociedad misma? ¿Se puede admitir un poder instituido por el pueblo sobre la base de un pacto o contrato social? De Bonald rechaza enérgicamente todo origen humano del mismo, sustituyendo al pueblo de Rousseau por Dios. Al gobierno republicano de la multitud opone la unidad de poder; a la soberanía del pueblo, la soberanía de Dios. El poder soberano, con sus caracteres de unidad indivisible y fijeza que había señalado Rousseau, es necesario. Pero no depende de la sociedad admitirlo o rechazarlo, porque una sociedad no puede existir sin el poder. Este preexiste, pues, a la sociedad y la constituye. Dios lo inserta en ella colocando la necesidad del mismo en la naturaleza del hombre y manifestando la ley en que debe entrar toda relación humana. «La ley es la voluntad de Dios, según unos; la voluntad de los hombres, según otros». Como el hombre no crea la verdad, sino la aprende, así tampoco es el creador de la ordenación política y de la soberanía, que tiene su origen en Dios, y su expresión histórica en los soberanos legítimos que la tradición ha consagrado [20]. Con ello extiende el

[20] *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (Paris 1917) p.106-115.123ss.

origen divino también a la autoridad absolutista y al legitimismo de los monarcas.

De Bonald reduce toda la historia del pensamiento a tres sistemas generales: el sistema de la *causa*, o doctrina de Dios, enseñada por el hebraísmo; el sistema de los *efectos*, o doctrina del hombre (exclusivamente humana), enseñada por el paganismo; el sistema del *medio* o *mediador*, o doctrina de Dios y el hombre, enseñada por el cristianismo. Esta tiene como objeto particular la relación que une la causa al efecto, y que garantiza la rectitud en los pensamientos del hombre y la dirección de la inteligencia en la aspiración a todo lo que es el bien mejor. De esta visión histórica emergen las tres categorías de *causa*, *medio* y *efecto* que guían a De Bonald en la interpretación del universo o del orden de todos los seres. La fórmula trinitaria es aplicada de un modo general. En cosmología, la causa es Dios, el movimiento es el medio, y los cuerpos son el efecto. En el plano gnoseológico se expresa por la *inteligencia*, los *órganos* y el *objeto*. La misma fórmula es aplicada a la estructuración de las sociedades: en la familia, causa, medio y efecto corresponden al padre, la madre y el hijo; y en la sociedad política, los términos correspondientes son el *rey*, los *ministros* y los *súbditos*.

Con ello quiere resaltar De Bonald el carácter trascendente y divino de la autoridad, como función delegada de Dios. Como Dios ha creado la naturaleza por intermedio de su Verbo, y la trascendencia de las ideas exige el intermedio del lenguaje que las transmita al espíritu, análogamente la trascendencia de la soberanía divina supone, entre él y el pueblo, un intérprete o mediador, que es el poder político, el cual recibe de Dios su autoridad, igual que el lenguaje ha recibido del autor divino su poder de expresión. Concepción teocrática que quiere reemplazar al democratismo liberal; el *Theos* (Dios) tiene, en efecto, los caracteres que en vano se intenta encontrar en el *demos* (pueblo): una voluntad constante, racional y fija.

Para De Bonald, por lo tanto, la monarquía era el gobierno natural y perfecto, aunque no consideraba como ilegítimos los otros modos de gobierno. Y su poder era absoluto, por ser esencialmente único y divino. Mas no debía ser arbitrario, ya que el monarca debía gobernar según las leyes. El último recurso contra la arbitrariedad es la subordinación a la autoridad suprema de la Iglesia y a su cabeza visible, el papa, y «creerlo infalible aun cuando las escuelas disputen de su infalibilidad».

El entero sistema de De Bonald tiene un matiz historicista. Mas este historicismo es solamente parcial, ya que no se va-

loriza sino el aspecto tradicional y conservador del proceso histórico, olvidando el aspecto innovador. Su mayor error está, empero, en la interpretación también parcial, meramente pasiva, de la función expresiva del pensamiento. Si «la palabra» es «la expresión natural del pensamiento humano», ¿por qué no reconocer en éste el principio generador inmediato de la misma? Sustrayendo toda actividad espontánea a la razón, incapaz de captar la más elemental verdad, se hace también inexplicable la misma tradición, la cual no es una mera transmisión pasiva de un saber adquirido extrínsecamente, sino adhesión íntima al mismo, a veces por fe razonable, otras por certeza apodíctica.

HUGO FELICIDAD-ROBERTO DE LAMENNAIS (1782-1854) *, es el agitado y ardiente tradicionalista de la primera época, que después derivó el concepto de tradición al del romanticismo panteísta alemán como revelación de lo divino en el hombre.

Nació en Saint-Malo de una familia burguesa de armadores. Perdió a su madre de muy niño, y su padre, preocupado con el comercio y medio arruinado, le dejó casi abandonado, y hubo de aprender las primeras letras con una vieja ama de su madre. Pasó al cuidado de un tío volteriano en el campo, y en la biblioteca del mismo se entregó con precoz ingenio a la lectura de filósofos, sobre todo de Rousseau, que le alejaron de la fe. Llegado a la juventud, se reavivó de nuevo su fe con la ayuda de su hermano sacerdote, Juan María. A los veintidós años recibió la primera comunión y se despertó en él decidida vocación por el sacerdocio. Pasados algunos años de profesor en un colegio, en 1811 entró en el seminario de Saint-Malo, donde su hermano era superior. Con la colaboración de éste habia escrito las *Réflexions sur l'état de l'Église en France* (Paris 1808), donde ya esboza su lucha contra la indiferencia religiosa, y más tarde la obra teológica *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques* (3 vols., 1814).

En 1814 pasó a vivir a Paris, donde el inquieto diácono escribió un *Memorial* en que atacaba a Napoleón, y que le valió el destierro por algún tiempo en Inglaterra. Vuelto a París, entró en el seminario de San Sulpicio, que abandonó por no resistir su disciplina, y pasó a los fuldenses. A los treinta y cuatro años se ordenó de sacer-

* Bibliografía: A. RICARD, *La Mennais et son école* (Paris 1881); P. JANET, *La philosophie de Lamennais* (Paris 1890); CH. BOUTARD, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, 3 vols. (Paris 1905-13); M. DUINE, *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages* (Paris 1922); ID., *Essai de Bibliographie de La Mennais* (1923); A. FONCK, art. *Lamennais*: DTC VIII col.2473-2526; V. GIRAUD, *La vie tragique de Lamennais* (Paris 1933); P. TREVES, *Lamennais* (Milán 1934); R. BRÉHAT, *Lamennais, trop chrétien* (Paris 1941); R. REMOND, *Lamennais et la démocratie* (Paris 1848); H. MÉDINE, *Esquisse d'un traditionalisme catholique* (Paris 1956); A. GAMBARO, *Sulle orme di La Mennais in Italia* (Turín 1958); J. R. DERRÉ, *La Mennais, ses amis et le mouvement de ses idées à l'époque romantique* (Paris 1962); G. VERUCCI, *F. Lamennais. Dal Cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico* (Nápoles 1963); A. SIMON, *Rencontres mennaisiennes en Belgique* (Bruselas 1963); W. G. ROC, *Lamennais and England* (Londres 1966); L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais* (Paris 1966); P. BARON, art. *Lamennais*, en *Catholicisme* VI (1967) col.1713-23.

dote en Rennes (1816). Poco después, y fruto de sus reflexiones con el hermano en el retiro de La Chênai, publicó la primera parte de su obra mayor: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, que la continuó en los años siguientes (París 1817-24). La obra le situó de un golpe en el primer plano de la cultura y de la vida católica de Francia. Después de este primer triunfo intentó renovar la apologética católica, hasta entonces basada en el individualismo y la búsqueda solitaria de la verdad, tratando de fundarla sobre las premisas sociológicas de su teoría. Al *Ensayo* siguieron las obras *De l'éducation du peuple* (París 1818), *De l'éducation considérée dans ses rapports avec la liberté* (1818), *Nouveaux mélanges* (1826; la primera miscelánea era una reelaboración de su primer escrito), *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (2 vols., 1825-26), *Des progrès de la Révolution et de la guerre contra l'Eglise* (1829).

El pensamiento de Lamennais se vuelve cada vez más al orden político y a la democracia. No sólo trata de reformar la apologética, sino también la política religiosa de la Iglesia. Su consigna será en adelante la libertad religiosa, política y civil de los pueblos. Así va a establecer una conexión necesaria entre la religión cristiana y el progreso humano hacia la libertad. De monárquico absolutista, inspirado en De Bonald y enemigo acérrimo de la soberanía popular, va a pasar a defensor de las libertades democráticas contra la tiranía de los príncipes. En la obra citada *De la religión* combatía duramente los privilegios de la Iglesia galicana en nombre de la supremacía absoluta del papa y de la independencia completa de la Iglesia católica de los poderes civiles. Ello le valió un proceso y multa por la policía correccional, que le hizo exclamar: «Ya sabréis lo que es un cura». La revolución de 1830 le hace ver que la monarquía cristiana y la teocracia gregoriana no se adaptaban a las disposiciones actuales de los pueblos. De las dos piezas fundamentales del sistema, el rey y el papa, la primera era entonces imposible, porque las libertades galicanas «han transformado en despotismo la antigua monarquía cristiana», decía en el ensayo *Progresos de la revolución*. La Iglesia debe emanciparse del Estado y servirse de las libertades obtenidas para conquistar las que le han sido rehusadas y realizar la teocracia. Y saludó en la revolución de julio la aurora de una república universal bajo la supremacía del papa.

Es entonces cuando se erige en iniciador del *catolicismo liberal* o liberalismo católico—que desde entonces se ha ido extendiendo en todos los países—con la fundación del periódico *L'Avenir* (octubre 1830-nov. 1831), con un grupo de brillantes colaboradores: los abates Gerbert, Lacordaire, el conde Montalembert y otros. En sus artículos, Lamennais exponía las ideas programáticas del nuevo movimiento liberal: la humanidad entra en un nuevo período de la historia. El movimiento hacia la libertad tiene su principio indestructible en la ley fundamental del progreso de los pueblos, que se desprenden de los lazos de la infancia y van alcanzando la madurez mediante un cristianismo evolucionado. Este tiempo ha llegado

para los pueblos cristianos, ya que «la misión de Cristo es de liberación». Una alianza se impone entre el catolicismo y la libertad, pues el catolicismo no puede ser salvado sino por la libertad, y la libertad sólo puede salvarse por el catolicismo. A la luz de este mensaje cristiano de liberación (política), Lamennais reclamaba la emancipación radical de la Iglesia de la *paternidad regia* y la libertad plena religiosa, de la inteligencia y de su expresión. Pero, a la vez, preconizaba la misma libertad no sólo respecto de los poderes reales con los derechos de libertad de prensa, de asociación y elección, sino también en el interior de la Iglesia y respecto de su jefe espiritual, pues el cristiano sólo ha de obedecer libremente, y la libertad de pensamiento y de conciencia constituirá, bajo la fe libre en la verdad, su verdadero estatuto.

La oposición a las ideas de Lamennais se hizo en seguida muy fuerte en los medios eclesiásticos. Gregorio XVI, después de varias manifestaciones de desaprobación, condenó, por la encíclica *Singulari nos* (25-6-1834), las doctrinas filosóficas de Lamennais, y en la declaración solemne *Mirari vos* (15-8-1832), *L'Avenir*, exigiendo una sumisión plena. La retractación vino con la cesación del periódico y de la «Agencia por la defensa de la libertad religiosa» y varios actos de adhesión externa. Lamennais rehusó la sumisión interior, protestando contra las injerencias del poder espiritual del papa en opiniones de orden temporal. Pero cesó en sus funciones sacerdotales. Sus colaboradores Montalembert y Lacordaire se apartaron de él; y el joven Lacordaire, antes de ingresar en la Orden dominicana, rechazó en un escrito la actitud y doctrinas de su primer mentor.

La ruptura pública sobrevino con la publicación por Lamennais de *Paroles d'un croyant* (París 1834), «libro ardiente y sombrío», también reprobado por el papa. En él apelaba contra la Iglesia a la tradición auténtica de los pueblos, desarrollando el sistema del sentido común, fuente única de verdad, en línea racionalista, y descubriendo así el carácter revolucionario de sus principios. Su autor (que democratizó entonces el nombre bajo la forma de Lamennais) se erigió en promotor de un neocristianismo no desemejante al de su primer maestro Rousseau y de fondo socialista, pues propugnaba el advenimiento de una sociedad religiosa libre, que debería nacer del abatimiento de las tiranías políticas y de los privilegios sociales. El edificio democrático, al que había querido dar como base la omnipotencia papal, quedó en puro pensamiento liberal; habiendo negado la infalibilidad papal, se aferró a la otra del consentimiento común, y el apóstol se convirtió en tribuno revolucionario. Fruto de este período no católico son principalmente *Troisièmes mélanges* (París 1835), *Les affaires de Rome* (1836), en que explica su ruptura; *Le livre du peuple* (1838), suerte de catecismo popular de sus ideas; *De l'esclavage moderne* (1838), en que sostiene, apelando a la historia, que el proletariado moderno padece mayor sujeción y miseria que el antiguo; *Le pays et le gouvernement* (1840), *Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie* (1841), diario

de las demoliciones de su catolicismo, en que las nociones fundamentales de misterio, revelación, milagro, autoridad doctrinal, son «criticadas filosóficamente y juzgadas inadmisibles»; *De la religion* (1941), *Du passé et de l'avenir du peuple* (1941), *Amschaspands et Darvands* (1834), sátira violenta de la sociedad bajo forma de conversación entre los genios persas del bien y el mal, y la obra mayor *Esquisse d'une philosophie* (4 vols., 1841-46), que en la intención del autor debía ser la sistematización definitiva de su pensamiento [21].

En este último período, no católico, de su vida, Lamennais desplegó sus actividades políticas junto con las de escritor. Llevó la dirección política del diario *Le Monde* (1837), pasó un año en la cárcel por su crítica contra el Gobierno (1841), fundó dos diarios de vida efímera y fue dos veces diputado por la candidatura democrático-socialista (1848-49). En sus últimos meses rehusó obstinadamente toda reconciliación y los sacramentos. Murió serenamente, recibiendo, por disposición propia, enterramiento puramente civil.

Pensamiento filosófico.—El tradicionalismo de Lamennais es expuesto en su primera grande obra *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*. La obra, con sus dos partes, más otros dos libros incluidos como *Defensa del ensayo*, es un trabajo típicamente apologético que intenta demostrar cómo la indiferencia religiosa, «que se preconiza como último esfuerzo de la razón y el más precioso beneficio de la filosofía, es tan absurda en sus principios como funesta en sus efectos». La primera parte va dedicada a la refutación de este indiferentismo religioso en sus tres fases: la de los ateos, que sostienen ser la religión útil para el pueblo; la de los deístas a lo Rousseau, que admiten ser la religión necesaria, pero niegan la revelación, y la de algunos (protestantes), para quienes no hay obligación de aceptar ciertos dogmas. El proceso de la demostración consiste en probar que la religión es de una importancia decisiva para el hombre y para el pueblo, dada por Dios mismo; que no existe sino una religión verdadera, único medio de salvación para todos los hombres, y que todos pueden fácilmente discernirla de las religiones falsas.

Lamennais ve en la indiferencia religiosa «el mal del siglo», un verdadero suicidio intelectual y moral. La culpa y origen

[21] *Oeuvres complètes*, 12 vols. (París 1836-7; 10 vols., 1844-47); *Oeuvres posthumes*, ed. E. D. Forgues, 6 vols. (París 1855-59); *Oeuvres inédites*, ed. A. Blaize, 2 vols. (París 1866); *Essai d'un système de philosophie catholique* (redacción preparatoria de *Esquisse*), por Ch. Maréchal (París 1906).

Traducciones españolas: Los liberales y krausistas tradujeron los ensayos del Lamennais rebelde y agitador. *Obras políticas de Lamennais: Palabras de un creyente. Del absolutismo y de la libertad. Ecos de un calabozo. Libro del pueblo. La esclavitud moderna. Amschaspands y Darvands. Pasado y porvenir del pueblo*, trad. esp. (Madrid, Biblioteca del Hombre Libre, 1854); *El libro del pueblo. El eco de las cárceles*, trad. de A. Zozaya (Madrid 1883); *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, trad. de M. J. de Larra (Madrid 1883); *La esclavitud moderna*, trad. de J. M. y M. (Madrid 1840); *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y social* (Valladolid 1926).

del mismo está en la confianza puesta «en la infalibilidad de la *razón individual*». Se comienza por la herejía, que afirma tal confianza; se continúa por el deísmo, que funda sobre argumentos racionales y personales nuestra creencia en Dios; su insuficiencia conduce al ateísmo, y, por fin, el espectáculo de las contradicciones de la razón lleva a la indiferencia, dejando de creer para siempre en la razón por haber creído demasiado en ella.

El caos y confusión a que se ha llegado, y cuyos frutos son la revolución y el ateísmo, son producto de las doctrinas filosóficas producidas por esa razón individual. «Las doctrinas filosóficas, todas destructivas, tienen por principio general la soberanía del hombre, que se declara soberano, y se constituye, por esto solo, en rebeldía contra Dios y el poder establecido por Dios». De ahí el desorden moral y social provocado por esa ciencia moderna, que es atea. Los individuos «que no conocen más ley que su voluntad», se entregan a luchas sin freno. De donde viene «un desorden universal, una tremenda inestabilidad de opiniones e instituciones. Se rechaza igualmente el error y la verdad... Una revolución total en cada Estado y en el mundo y la abolición de todo lo que existe» [22]. En consecuencia, es absolutamente necesario, para salvar el orden social, la adhesión a la religión verdadera, que es el cristianismo [23].

Los supuestos de la teoría tradicionalista se desarrollan en la parte segunda, que comienza con el capítulo 13: *Fundamento de la certeza*, planteando el problema: «Si existe algún medio de conocer ciertamente, y cuál es». La razón individual no puede llegar al conocimiento cierto de ninguna verdad; la debilidad de la razón humana por sus solas fuerzas es completa [24]. El conocimiento de los sentidos no es fuente de ninguna certeza: «Yo no puedo asegurarme por mis sentidos de la certeza de los objetos exteriores, de mi propio cuerpo ni de mis sentidos mismos» [25]. Lo mismo ha de decirse de cualquier conocimiento por la vía del sentimiento o del raciocinio. No hay

[22] *Essai sur l'indifférence en matière de religion* II. Préface (Paris 1820) p.XI-XIX.

[23] Ibid., Préface p.XXIII: «Si los hombres rehúsan adherirse a la religión, fundarla en todas las instituciones del Estado, el mundo político caerá en una espantosa confusión y no existirá otra sociedad más que la Iglesia». Ibid., p.XXIV: «Y la religión que nos puede salvar no es esa vaga religión cristiana que sueñan algunos, sino la religión católica, fuera de la cual no hay cristianismo sino de nombre».

[24] Ibid., II p.LXXXIII: «Nosotros mostramos que la razón individual, la razón del hombre solo, no podría conducir más que a una duda profunda, universal, puesto que ella no puede probarse a sí misma». Ibid., c.13 II (p.2): «El hombre no puede por sus solas fuerzas asegurarse plenamente de ninguna verdad, porque no puede por sus fuerzas darse ni asegurarse en el ser... He ahí por qué la filosofía, que quiere ver y comprender todo, cae en el escepticismo universal o la destrucción absoluta de la verdad e inteligencia».

[25] Ibid., c.13 p.7.

en los razonamientos humanos sino engaños, errores, pura incertidumbre. Todo lo que prueban unos, lo niegan otros por razonamientos contrarios. Se puede dudar de la misma evidencia, que es un estado subjetivo. Lamennais ataca entonces la evidencia del *cogito* cartesiano, que presenta al individuo aislado del mundo y de sus semejantes. Decir *yo pienso* equivale a decir yo soy pensante, mas no cabe afirmar el *ergo* ni el *yo existo* [26]. Y concluye que, si nos apoyáramos en el razonamiento de la razón individual, sólo llegaremos al escepticismo universal de la antigua frase pirrónica: «La única cosa cierta es que no hay nada cierto».

Pero los hombres creen invenciblemente en algunas verdades, porque tienen que vivir, y ellas son indispensables a la vida física, moral y social; la naturaleza misma les retrae de aceptar aquella consecuencia escéptica de su débil razón. Entonces la norma de que se sirven para discernir lo verdadero de lo falso es la razón general, que se expresa mediante *el consentimiento común*, o universal. «El consentimiento común, *sensus communis*, es para nosotros el sello de la verdad, y no hay otro» [27]. Ello se manifiesta en la experiencia, pues, si surge una controversia, se acude a un árbitro ajeno y superior a los antagonistas; tal no podrá ser una de las razones particulares contendientes, sino que lo será la razón general o sentido común. Este consentimiento universal es la norma infalible de verdad. Nada de lo que afirma una razón falible, o que puede engañarse, es cierto. Buscar, pues, la certeza es buscar una razón infalible; y es absolutamente necesario que ésta sea la razón de todos o *razón general*, manifestada por el consentimiento común, ya que la naturaleza nos lleva a admitir como verdadero lo que todos los hombres creen invenciblemente.

En lo siguiente [28], continúa Lamennais desarrollando que la primera y principal verdad atestiguada por el consentimiento universal es *la existencia de Dios*. Esta verdad justifica las premisas y es el punto de partida de toda la filosofía, el dato primordial que se recibe sin discusión ni demostración, de donde se sacará toda la ciencia de lo infinito y lo finito. En efecto, la verdad no es otra cosa que «la razón de ser de lo que es». Pero el hombre no tiene en sí la razón de ser, sino la tiene en Dios. Para las criaturas inteligentes, vivir es participar en el ser de Dios o en su verdad, por lo que ellas reciben a la vez la verdad

[26] Ibid., p.17-18.

[27] Ibid., p.20. Cf. *Préface* p.XXXIII: «Si insistimos en la debilidad de la razón particular, es para establecer en seguida la razón general, probando que las verdades primitivas, que son su fundamento, tienen una certeza infinita».

[28] *Essai*... II c.14-16.

y el ser, pues el ser y la verdad son una misma cosa; y si ellas pudieran darse la verdad, se darían el ser.

La consecuencia de ello es que Dios, creando los hombres, ha puesto en su inteligencia una suma de verdades primordiales junto con las palabras que deben expresarlas y transmitirlas. Y a estas verdades cada uno se adhiere con fe invencible. «Existe, pues, para todas las inteligencias, un orden de verdades y de conocimientos *primitivamente revelados*, es decir, recibidos originariamente de Dios como condiciones de la vida, o más bien como la vida misma; y estas verdades de fe son el fondo inmutable de todos los espíritus, el vínculo de su sociedad y la razón de su existencia» [29].

Así, pues, para Lamennais, la razón común es una *tradición universal*, cuyo origen es una revelación primitiva. Para encontrar las verdades fundamentales basta tomar aquello en que están todos de acuerdo, descartando lo que el sentido privado ha podido añadir. Y la filosofía debe empezar por un acto de fe en tales verdades primitivas, transmitidas por la tradición mediante el lenguaje y el consentimiento común.

Esta solución es una combinación extraña entre la doctrina de De Bonald y el ontologismo de Malebranche. El pensamiento no puede existir sin un contenido objetivo, sin la idea de ser. Pero «el ser universal» es Dios. Ninguna inteligencia, por tanto, puede pensar ni existir sin pensar en Dios; como no puede hablar sin pronunciar o sin concebir la palabra *ser*. «Así, el hombre no ha podido existir como ser inteligente ni ha podido hablar sin conocer a Dios, ni ha podido conocerlo sino por la palabra» [30].

Lamennais llegó a decir que «el primer artículo del símbolo de todo el género humano» puede enunciarse: «Creo en Dios, creador del universo, distinto de él y unido a él» [31]. Tal es el dato primordial que se recibe sin discusión ni demostración y punto de partida de la filosofía, de donde se extraerá toda la ciencia de lo infinito y lo finito.

Ahora bien, el depositario de esta revelación primitiva antes de Cristo era *la autoridad de todo el género humano*, en el que se expresaba la razón general. Las tradiciones primitivas eran conservadas por el testimonio unánime de los pueblos. Por ellos, pues, se transmitió, junto con aquella revelación primitiva, la verdadera religión común a todos, no obstante los

[29] Ibid., II p.218-9.
[30] Ibid., II p.222-3.
[31] *De la religión* (París 1941) p.67.

errores del paganismo. Esa autoridad y consentimiento común eran la regla única de fe y de certeza [32]. Mas, después de Jesucristo, la única heredera y depositaria de las primitivas tradiciones religiosas es la Iglesia católica, única garantía de verdad en este campo, y cuya autoridad infalible se concentra en el papa. Es lo que repite con insistencia Lamennais, sobre todo en la *Defensa del «Ensayo»* [33].

Tal es también el *error básico* de la apologética de Lamennais. La revelación cristiana sería simple sucesión o desenvolvimiento, según las leyes naturales de evolución, de la revelación y tradiciones primitivas. Y el cristianismo se reduciría a la religión natural originada en la revelación primitiva, la cual es la única religión verdadera para todos los hombres [34]. Sólo ha cambiado la depositaria de esta tradición, que ahora es la Iglesia católica, simple sucesora de la autoridad del género humano.

En los escritos siguientes del período liberal y racionalista, Lamennais manifiesta ya un desconocimiento y rechazo de todo lo sobrenatural de la revelación cristiana. Misterio, revelación, milagros, son criticados filosóficamente y juzgados inadmisibles. No ha habido tampoco revelaciones dogmáticas [35]. «La falsa idea de un orden sobrenatural» se ha difundido generalmente hasta ahora a causa de la ignorancia de las leyes de la creación, y ha producido una serie de creencias que la razón no podría ya admitir en un cristianismo renovado. Ha habido solamente dos grandes épocas en la evolución de la sociedad religiosa: antes de Jesucristo, una sociedad puramente doméstica o natural; después de Cristo, una sociedad pública o constituida. Y desde que el papa rehusó seguir el programa de renovación del catolicismo que Lamennais proponía, éste comenzó a profetizar una «dispensación» nueva del catolicismo, un movimiento nuevo de transformación del mismo, que «rea-

[32] *Essai sur l'indifférence en matière de religion* II. Préface p.LXXXVI: «La autoridad del género humano (en el paganismo, a pesar de sus errores) era reconocida por la única regla de fe y de certeza, como los católicos reconocen la autoridad de la Iglesia por única regla de certeza y de fe».

[33] Ibid., Préface p.LXXXVI: «El cristianismo... es la razón general manifestada por el testimonio de la Iglesia». Cf. *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique* (París 1825) p.116.

[34] *Défense de l'Essai* III (p.29-31): «Para los tiempos que precedieron a Jesucristo tenemos la autoridad del género humano, o el testimonio unánime de los pueblos que .. habían conservado, en medio de la idolatría, las tradiciones primitivas... Lo que había sido creído siempre, en todas partes y por todos, tal era antes de Cristo la verdadera religión... Después de Jesucristo, ¿osaremos negar aquella autoridad a la Iglesia católica, heredera de todas las tradiciones primordiales .., de todas las verdades antiguamente conocidas, de las cuales su doctrina no es más que el desenvolvimiento y la que, remontando así al origen del mundo, nos ofrece en su autoridad todas las otras reunidas?»

[35] *Discussions critiques* (París 1841) (p.49-50): «Moisés ha prescrito leyes a un pueblo, promulgado preceptos: no ha revelado dogmas, ni Jesucristo tampoco... El dogma es la Iglesia, que lo ha hecho por sus decisiones reputadas infalibles».

lizará entre los hombres una más vasta unidad que el pasado nunca había conocido» [36].

En el *Esbozo de una filosofía* desarrolla Lamennais su *sistema definitivo* filosófico-teológico, en que el principio de la tradición adquiere una interpretación puramente racionalista que aboca a un ontologismo de corte panteísta. En él se muestra hostil a la idea del pecado original, de la redención de Cristo, de la gracia y, en general, de toda idea de una intervención sobrenatural en el mundo. Sólo queda la doctrina de la Trinidad como expresión del absoluto panteísta. La idea suprema del entendimiento es la *idea de ser* infinito e indeterminado. Esta idea del ser absoluto o Dios es el fundamento necesario de toda filosofía, «noche divina, tiniebla brillante que se encuentra en el origen de todas las tradiciones y sistemas del antiguo Oriente». No puede ser objeto de demostración racional, sino sólo de fe, fundada sobre la tradición perpetua y universal del género humano.

El absoluto tiene tres propiedades que determinan su esencia y constituyen la Trinidad divina: Potencia, Inteligencia y Amor. Este dogma es el punto culminante a que se puede llegar racionalmente en el desarrollo de la ciencia de Dios. También el universo es indemostrable y se acepta por fe. El universo no ha sido creado por Dios de la nada, sino reproduciendo en un modo finito innúmeros ejemplares de la sustancia divina con sus tres propiedades. *Fuerza, forma y vida,* equivalentes a Potencia, Inteligencia y Amor, son los tres elementos de la sustancia divina que aparecen, aunque de modo imperfecto, en todas las cosas creadas. Así, la sustancia divina subsiste simultáneamente en dos estados distintos: finito e infinito, Y todo ser resulta de dos elementos: uno positivo y espiritual, que es la sustancia única espiritual como fondo de todas las cosas, y otro negativo o material, que es la limitación concreta de la sustancia de todo ser. La materia, pues, en el sentido de sustancia, no existe; es lo que, limitando, distingue todo ser no sólo de Dios, sino también de los otros seres particulares. Para conocer los fenómenos bastan el órgano sensible y la luz; mas para conocer el ser, que es el fondo común de las cosas, el hombre precisa de la luz divina, el Verbo, que, uniéndose a la inteligencia humana, la eleva hasta la visión de Dios y de la verdad en Dios. La *ciencia* tiene por objeto esta contemplación de Dios por visión inmediata o intuición directa.

La verdad, la belleza y el bien son la revelación en las co-

[36] *De la religión* (París 1841) p.21-22; *Affaires de Rome* (París 1836) p.302-3. Cf. numerosos otros textos en A. FONCK, art. *Lamennais*: DTC VIII col.2514-22.

sas sensibles, en grados y formas diversas, de las potencias inteligibles que están en el fondo del ser. Dentro de esta abstrusa y eterna concepción panteísta, Lamennais escribió bellas páginas sobre el arte, que considera como función esencial de la vida humana.

JUAN DONOSO CORTÉS (1809-1853) ha de alinearse aquí como representante en España de las ideas del tradicionalismo francés de De Maistre y de De Bonald. La influencia de éstos es más en el espíritu y orientación que por la comunidad de ideas. Donoso es pensador independiente y figura, en pos de Balmes, como el segundo gran representante del pensamiento católico español de mediados del siglo.

Nació en Valle de la Serena (Badajoz). A los once años fue enviado a Salamanca a cursar sus estudios, incluyendo los de lógica y metafísica. A los diecinueve terminó la carrera de derecho en Sevilla y al año siguiente enseñó literatura en Cáceres. Se trasladó a Madrid, donde comenzó a ejercer funciones públicas en un Ministerio, a la vez que colaboraba en diversos diarios, entre ellos «El Correo Nacional». En 1837 fue elegido diputado, y se distinguió en el Congreso como gran orador. En 1840 acompañó a París a la reina madre proscrita. De retorno a Madrid, fue secretario particular de la reina Isabel II. Por este tiempo, su mentalidad estaba dominada por las ideas del liberalismo y la Ilustración, aunque siempre conservó su fe católica. Pero en 1847 la muerte de su hermano Pedro le impresionó vivamente, determinando en él profunda conversión religiosa. Y la experiencia revolucionaria de 1848 le llevó a una mutación radical en sus ideas políticas, repudiando toda clase de liberalismo. Prosiguió su labor parlamentaria, pronunciando discursos de tono netamente antiliberal. Fue enviado como embajador a Berlín, donde sólo permaneció tres meses. Pasó luego como embajador a París (1851-53), muriendo en la capital francesa.

La obra principal de Donoso es el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Madrid 1851), traducido en seguida al francés (1858) y al italiano, y que constituye la expresión básica de sus ideas. Son de mencionar también sus escritos *Filosofía de la historia. J. B. Vico* (Madrid 1838), *Lecciones de derecho político* (1836-37), dadas en el Ateneo de Madrid; *Bosquejos históricos*, compuestos en 1847 y de publicación póstuma; sus elocuentes dicursos parlamentarios o académicos, entre los que destacan *Sobre la situación en España* (1847), *Sobre la dictadura* (1849), *Sobre la situación en Europa* (1850); numerosas cartas, como la *Carta a Montalembert* (1849), *al cardenal Fornari* (1852) y otras de carácter periodístico sobre temas de actualidad; escritos históricos, políticos, etc. [37]

[37] EDICIONES: *Obras completas*, por GABINO TEJADO, 5 vols. (Madrid 1854-56); ed. de M. ORTÍ Y LARA, 4 vols. (Madrid 1903-4); de J. JURETSCHKE, 2 vols. (Madrid, BAC, 1946; excelente); trad. francesa por L. VEUILLOT, *Oeuvres de Donoso Cortés*, 3 vols. (Paris [2]1862). Se ha publicado últimamente la nueva edición de *Obras completas* de Donoso por el P. CAR-

Tradicionalismo.—Donoso fue, ante todo, un magnífico orador, de estilo ampuloso, grandilocuente y profético. Pero desde su juventud mostró gran avidez por toda clase de lecturas. Llegó así a adquirir una vasta cultura, sobre todo histórica y filosófica. Su formación filosófica, propia de autodidacta, se muestra basada en las corrientes de filosofía la francesa de la época. Ignoró el naciente movimiento de restauración escolástica y sólo superficialmente conoció las doctrinas criticistas e idealistas alemanas. Su acendrado catolicismo le condujo a la escuela católica en boga, que era el tradicionalismo, con la que le unían además los mismos ideales *románticos* y de retorno a la tradición y legitimidad en materia política.

Donoso reafirma con frecuencia los supuestos teóricos del tradicionalismo, acentuando el fideísmo y la desconfianza en la razón. La consecuencia del pecado ha sido la corrupción parcial de la naturaleza del hombre y la debilitación de su inteligencia y voluntad. El hombre prevaricador y caído ya no está hecho para la verdad; su entendimiento es falible, y se inclina casi de manera irresistible al error. De ahí que la incertidumbre y las contradicciones más absurdas son patrimonio de los hombres, ya se les considere juntos o aislados. Esta impotencia de la razón hace necesaria la revelación para conocer la verdad, así como para practicar el bien. «Estando enfermo el entendimiento, no puede inventar la verdad ni descubrirla...; estando enferma la voluntad, no puede querer el bien ni obrarlo sino ayudada... La razón humana no puede ver la verdad si no se le muestra una autoridad infalible y enseñante» (*Carta a Montalembert*: BAC [1946] II, p.207). Con la revelación primitiva ha sido dado también al hombre *el lenguaje*. Donoso considera el lenguaje, no como producto de la invención humana, sino recibido en el acto mismo de la creación como un atributo esencial de la naturaleza. Y en el lenguaje residen las

LOS VALVERDE (Madrid, BAC, 2 vols., 1970), a la que se han añadido nuevos textos de *Cartas*, *Diario* y notas: sobre todo se incorpora una extensa *Introducción* biográfico-doctrinal y nota bibliográfica muy completa.

Bibliografía: E. SCHRAMM, *Donoso Cortés. Leben und Werke* (Hamburgo 1935; trad. esp. 1936); ID., *Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la tradición* (Madrid 1952); C. SCHMITT, *Positionen und Begriffe* (Hamburgo 1940); ID., *Interpretación europea de Donoso Cortés*, trad. esp. (Madrid 1952); P. DIETMAR, *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe* (Münster 1940; trad. esp., Madrid 1957); R. CEÑAL, *La filosofía de la historia de Donoso Cortés*: Rev. Fil. 11 (1952) 91-113; G. DE ARMAS, *Donoso Cortés* (Madrid 1953); J. CHAIX-RUY, *Donoso Cortés, Théologien de l'histoire et prophète* (París 1956); R. DEMPF, *Die Ideologiekritik des Donoso Cortes*: Phil. Jahrbuch (1956) 298-338; B. MONSEGÚ, *Clave teológica de la historia según Donoso Cortés* (Badajoz 1958); P. LETURIA, *Previsión y refutación del ateísmo comunista en los últimos escritos de Donoso*: Gregorianum 18 (1937) 481ss; J. L. MARTÍN, *Proudhon y Donoso Cortés ante la propiedad privada*: Rev. Fil. 24 (1965) 317-344; F. SUÁREZ, *Introducción a Donoso Cortés* (Madrid 1964); A. CATURELLI, *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia* (Córdoba, Arg., 1958); P. SIENA, *Donoso Cortés* (Roma 1966); véase G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía española. Desde la Ilustración* (Madrid 1972) p.100-107, con citas de numerosos textos.

primeras y fundamentales ideas del hombre, pues el lenguaje es el pensamiento mismo, limitado y circunscrito por la palabra (*Bosquejos históricos* VII).

Desde este postulado tradicionalista, Donoso establece la crítica de las filosofías, ya que, siguiendo a sus maestros De Maistre y De Bonald, sostiene que en ellas, en cuanto se alejan de la «solución católica» y la razón se abandona a sí misma, «todo es falso, contradictorio y absurdo». En las *Lecciones de derecho político* (lec.9.ª) trazaba ligero esbozo de las ideologías reinantes desde la Revolución, y que atribuye a Locke, Condillac y Rousseau. Sus errores se condensan en el triple dogma: el dogma filosófico del materialismo, el dogma religioso del deísmo, el dogma político de la soberanía del pueblo. En el *Ensayo* resume, en cambio, los errores de la humana razón independiente de la verdad divina en «la negación racionalista», que ha dado como primer fruto el liberalismo, que aún se mantiene en el deísmo, y, como último fruto, el socialismo comunista, cuyo resultado es el ateísmo. A este propósito, Donoso tiene el mérito de haber esbozado, quizá el primero, la crítica de los primeros teóricos del socialismo: Saint-Simon, Fourier, Owen y, sobre todo, Proudhon, su contemporáneo, de quien conoce algunas de sus obras ya publicadas. A esta refutación dedica varios capítulos de su obra (*Ensayo* l.2 c.8-10; l.3 c.4-5). En el ateísmo de Proudhon ha previsto, pues, Donoso el desenlace fatal de la ideología socialista con su irreductible oposición a los principios católicos y su destrucción de las estructuras sociales.

La solución católica es contrapuesta por Donoso a la «civilización filosófica» o de la mera razón humana, con sus errores y extravíos. Consiste en aceptar la verdad revelada, enseñada al mundo por Cristo, y cuya depositaria es la Iglesia. En el orden teórico afirma que la ciencia teológica comprende todas la otras ciencias, las cuales son tales en la medida en que son penetradas por la doctrina teológica. Y en el orden moral y social, las naciones y los grupos sociales han de someterse a la autoridad infalible de la Iglesia y a sus principios cristianos, los únicos que pueden construir un orden social estable y una civilización auténtica. Como sus maestros tradicionalistas, Donoso sostiene también el principio monárquico frente a la soberanía popular del liberalismo y la estrecha cooperación, sin fusión, del Estado con la Iglesia.

Filosofía de la historia.—A este tema consagró Donoso sus meditaciones más profundas, con atisbos originales y has-

ta proféticos. Sus actividades diplomáticas le pusieron en contacto con los grandes acontecimientos políticos y sociales de su tiempo, en cuyo sentido profundo penetró con agudeza y clarividencia, muy superiores a la mayoría de sus contemporáneos.

La visión donosiana de la historia es también eminentemente teológica, en consonancia con sus principios. La teología da, asimismo, la última clave de la historia. Conoce y admira a J. B. Vico, pero discrepa de él en puntos fundamentales, y sigue el providencialismo de San Agustín y Bossuet. La Providencia divina es la que rige y gobierna el desarrollo de la historia. Los acontecimientos del mundo se despliegan en una lucha gigantesca entre el bien y el mal, en que aparece un triunfo externo y natural del mal sobre el bien; pero en ese mismo imperio mundano del mal se da un triunfo interno y sobrenatural de Dios sobre el mal.

Al indagar en las causas determinantes de las revoluciones europeas, Donoso formula la ley siguiente de tensión dialéctica de los fenómenos históricos: «La vida social, como la vida humana, se compone de la acción y reacción, de flujo y reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes» (*Discurso sobre la dictadura:* BAC II, p.189). Estas fuerzas invasoras pueden estar derramadas por toda la sociedad, y entonces sobreviene el equilibrio con las resistentes. Pero si las fuerzas invasoras se concentran «en asociaciones políticas», las fuerzas resistentes se concentrarán también en una mano, y sobreviene la dictadura. En su interpretación teológica de las revoluciones, éstas representan la concentración de las fuerzas del mal en su acción invasora en el curso de la historia. Contra ellas no hay más que dos formas de represión: la represión política, o externa, y la represión interior, o religiosa. Cuando esta represión interior y espiritual de la religión está en la cumbre, es el reinado de la libertad. Y, viceversa, cuando la represión espiritual va disminuyendo, entonces sube hasta el máximo la represión de las fuerzas del mal, llegando al despotismo, la dictadura y la pérdida de la libertad.

Donoso ilustra esta ley con la descripción de los diversos períodos de la historia en los que «el termómetro religioso» va en continuo descenso, y de un modo paralelo crecen las fuerzas represivas del poder político. Y anuncia la desembocadura irremediable de la corrupción progresiva del siglo en la gran tiranía y dictadura universal, puesto que las resistencias físicas y morales del orden, que deben regir normalmente la vida de los pueblos, se van gradualmente anulando. Esta revolu-

ción la personifica en el socialismo de Saint-Simon, Fourier, Girardin y, sobre todo, de Proudhon, negadores de Dios y de toda autoridad y fuerza moral, para terminar en el imperio del materialismo. Así llegó a entrever la gran importancia del socialismo naciente, aun cuando ignoraba los planes doctrinarios que Marx y Engels por entonces fraguaban. Pero, cosa curiosa, predijo el fin del imperio inglés y la hegemonía universal trasladada a Rusia, a la que, si bien bajo el imperio de los zares, le asigna la misión de ser la encarnación colosal de las fuerzas concentradas del socialismo.

Dentro de su visión en exceso sobrenaturalista de la historia, Donoso Cortés expresó ésta y otras observaciones y anticipaciones históricas de indiscutible hondura y penetración. Sus ideas son de indudable eficacia para impulsar una concepción espiritualista de la vida y de la historia. Su labor de apologista católico fue muy valiosa. Donoso ha sido un pensador de proyección europea; traducciones de sus obras en francés y alemán se han ido publicando reiteradamente aun entrado este siglo.

Tradicionalismo mitigado

En el campo religioso, las ideas tradicionalistas influyeron en algunos filósofos y teólogos católicos de la época, que sostuvieron la necesidad de la fe y la tradición para la construcción y desarrollo de la filosofía. Admitían como necesaria la revelación, transmitida por la tradición, para descubrir las supremas verdades metafísicas: existencia de Dios, espiritualidad del alma, etc. Pero, una vez conocidas por la fe, la razón puede llegar a demostrarlas. La incapacidad de la razón natural no es total, pero debe ir precedida por la fe recibida de una tradición oral. Esta concepción especial, que destruye el valor propio y autónomo de la razón y la filosofía, se llamó *semitradicionalismo* o tradicionalismo mitigado. Es también una forma de *fideísmo*, de una filosofía apoyada en la fe. He aquí sus principales seguidores.

Luis Bautain (1796-1867), filósofo y teólogo francés, nació en París. A través de un viaje por Alemania con su maestro V. Cousin, en 1818, tuvo ocasión de conocer a Jacobi, Schelling y Hegel. En 1819 bajo la influencia de una mística alsaciana, tornó a la fe católica de su infancia. En 1829 se ordenó de sacerdote, y fue mucho tiempo profesor en Estrasburgo y decano de su Facultad de Letras en 1838. Fue suspendido y hubo de abandonar la cátedra a consecuencia de sus teorías fideístas. En 1840 se trasladó a París para dirigir el célebre colegio de Juilly, con Gratry y otros discípulos. Fue vicario general de la diócesis de París, y de 1853 a 1863 enseñó teología moral en la Sorbona.

De la abundante producción del abate Bautain, que cuenta con 40 títulos publicados y numerosos manuscritos, se debe recordar el manifiesto *De l'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle* (Estrasburgo 1833), incorporado a su obra fundamental *La philosophie du christianisme* (2 vols., Estrasburgo 1835). En ella se contiene su nueva concepción fideísta de la filosofía cristiana, que suscitó viva polémica y le atrajo la condenación del obispo, aprobada por el papa. Hubo de someterse suscribiendo seis proposiciones opuestas a su sistema, en 1840. Más tarde (1844), con ocasión de su petición de fundar un instituto religioso, Roma le ordenó suscribir un compromiso formal de no enseñar cuatro principales doctrinas que forman la sustancia de su teoría: 1) la razón sola, abstracción hecha de la revelación divina, no puede dar una verdadera demostración de la existencia de Dios; 2) la razón sola no puede demostrar la espiritualidad e inmortalidad del alma, o toda otra verdad racional y moral; 3) con la sola razón no se puede construir una metafísica como ciencia distinta de la teología revelada; 4) que tampoco la razón puede adquirir una verdadera certeza de los motivos de credibilidad, o pruebas que hacen la revelación divina evidentemente creíble [38].

Con tal sistema, que apoya toda la filosofía y el valor de las pruebas de la razón en la revelación transmitida por la tradición oral o escrita, Bautain reaccionaba contra el racionalismo de su tiempo, reclamando con San Agustín que no cabe otra filosofía o verdadera sabiduría sino la que se deriva de la revelación. Con ello se perfilaba la confusión fideísta de la filosofía cristiana con la teología. La obra filosófica de Bautain influyó en su discípulo Gratry, que, sin embargo, evitará apelar a su antiguo maestro.

Agustín Bonetty (1798-1879), otro pensador francés de la línea tradicionalista, siguió primero la carrera eclesiástica. Después de haber estudiado la teología en Digne, decidió no ordenarse de sacerdote y dedicarse como laico a la defensa y difusión del catolicismo y de la filosofía cristiana. Fundó en 1830 los «Annales de philosophie chrétienne» y colaboró después en «L'Université catholique», fundada por los abates Gerbet y Salinis, de la que llegó a ser director. En los numerosos artículos de estas y otras revistas refundidos en su obra *Le christianisme et la philosophie* (París 1849), Bonetty defendió las directrices de esta filosofía francesa de la Restauración, marcada con la impronta del tradicionalismo. Sostenía que no puede darse una verdadera filosofía construida sobre bases puramente racionales e independiente de la revelación. Lo contrario era la falsa convicción sobre la que había marchado la tradición escolástica dominante en la enseñanza filosófica de los seminarios, y que en realidad se basaba en un prejuicio racionalista, derivada a la escolástica

[38] Denzinger, *Enchir. Symb.* 1622-27 (2851-56). Merecen citarse entre sus numerosas obras, sobre todo morales, *La morale de l'Évangile comparée aux divers systèmes de morale* (Estrasburgo 1855); *L'esprit humain et ses facultés*, 2 vols. (París 1850); *Philosophie des lois au point de vue chrétien* (1860); etc. Cf. E. de Regny, *L'abbé Bautain, sa vie et ses ouvrages* (París 1884); W. M. Horton, *The Philosophy of the Abbé Bautain* (Nueva York 1926); P. Poupard, *Un essai de philosophie chrétienne au XIXe siècle: l'abbé L. Bautain* (París 1961).

de la tradición pagana, y que había dado ya sus frutos en la filosofía moderna. La única fuente de verdad, aun filosófica, sería la revelación, con la cual entramos en contacto a través de la tradición.

La doctrina de Bonetty, que recogía la posición tradicionalista ya expuesta por Bautain, Gerbet y otros, suscitó viva polémica y motivó una segunda desaprobación de Roma. En 1855, la Congregación del Santo Oficio propuso a Bonetty cuatro tesis, que él suscribió, en las cuales se expresaban los puntos capitales contrarios a su posición: que no existe conflicto ni disensión entre la fe y la razón; que la razón puede demostrar por sus propios medios la existencia de Dios, inmortalidad del alma y libertad del hombre; que el uso de la razón precede a la fe y a ella conduce con la ayuda de la gracia, y que el método escolástico no conduce al racionalismo ni fue causa de los errores panteístas o naturalistas de la filosofía moderna [39].

FELIPE OLIMPIO GERBET (1798-1864) fue en su primera época amigo y colaborador de Lamennais, y sostuvo sus teorías del tradicionalismo rígido, del sentido común y consentimiento universal como supremo criterio de verdad, a las cuales consagró sus tres obras *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (París 1826); *Sommaire d'un système des conaissances humaines* (1827); *Coup d'oeil sur la controverse chrétienne depuis les premières siècles jusqu'à nos jours* (1831). Siguió luego a su maestro cuando éste pasó al liberalismo y fue de los fundadores y principales redactores de *L'Avenir* hasta su desaparición en 1831. Pero no le secundó en su defección, separándose de él y sometiéndose a las decisiones de la Santa Sede. Con este motivo publicó sus *Réflexions sur la chute de M. de Lamennais* (París 1836-7) y se ocupó de la historia de la filosofía, escribiendo un manual sobre la materia. Se dedicó luego a temas teológicos, escribiendo diversas obras, y llegó a ser en 1856 obispo de Perpignan, publicando una *Instruction sur les diverses erreurs du temps présent* (1860), que se anticipó y sirvió de modelo al *Syllabus* [40].

Las teorías del semitradicionalismo se extendieron también por otros países. En Bélgica destaca GERARDO CASIMIRO UBAGHS (1800-1875), que fue desde 1834 profesor de filosofía en la Universidad de Lovaina y cabeza de la llamada escuela tradicionalista lovaniense. Fruto de su enseñanza fueron diversos tratados filosóficos: *Logicae seu philosophiae rationalis elementa* (Lovaina 1834), *Ontologiae sive metaphysicae generalis specimen* (1835), *Theodiceae seu theologiae naturalis elementa* (1841), *Anthropologiae philosophicae elementa* (1848) y *Essais d'idéologie ontologique* (1860), en que expone más directamente sus ideas. Como sus seguidores, Ubaghs combina el tradicionalismo con el innatismo de las ideas y el ontologismo. Según él,

[39] DENZINGER, *Enchir. Symb.* 1649-52 (2765-9). Cf. M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XVIIIe siècle* II (París 1880) p.345-49; E. DUBLANCHY, art. *Bonetty*, en *Dict. Théol. Cath.* II col.1019-26.

[40] T. C. DE LADOUE, *Gerbet, sa vie et ses oeuvres* (3 vols., París 1869-72); A. RICARD, *L'école lamennaisienne* II (París 1881); P. FOURNIER, *Un ami de Lamennais. Gerbet, philosophe de l'histoire* (París 1959).

las ideas son innatas; mas para su eclosión y desarrollo es necesaria la tradición social, que deriva de una primera enseñanza divina o revelación natural. Es también innata la idea de Dios, como un conocimiento inmediato del ser divino, sin el cual nada podemos entender. Todas las demás ideas universales derivan de este primer conocimiento o idea del ser de Dios como simples modificaciones suyas. Paralelamente, las cosas creadas no parecen distinguirse totalmente del ser divino sino como partes incluidas en el todo infinito, que Dios pone fuera de sí sin distinción ni disminución. Este tradicionalismo ontologista fue reprobado por decreto del Santo Oficio de 1861, al cual Ubaghs se sometió, renunciando a la cátedra [41].

En Italia, un representante original del tradicionalismo fue JOAQUÍN VENTURA DE RAULICA (1792-1861), que nació en Palermo. Fue jesuita en sus primeros años (1808-17) y más tarde profesó en los teatinos. En su estancia en Nápoles funda y dirige «L'Enciclopedia ecclesiastica e morale» (1821-22) y se manifiesta partidario del tradicionalismo rígido. Se traslada más tarde a Roma, donde es profesor de derecho eclesiástico en La Sapienza (1825) y llega a ser superior general de la Orden teatina (1830-33). Orador célebre, participa intensamente en los acontecimientos religiosos y políticos de su tiempo. La intervención francesa en los asuntos del pontificado de Pío IX le indujo a exiliarse a Francia (1849), estableciéndose en París, donde compuso casi todas sus obras filosóficas. Deben citarse, aparte de sus numerosos trabajos teológicos y religioso-políticos: *De iure publico ecclesiastico*. I: *De societate in genere* (Roma 1826), *De methodo philosophandi* (1828), *Schiarimenti sulla questione del fondamento della certezza* (1829), *La raison philosophique et la raison catholique* (3 vols., París 1851-9), *De la vraie et de la fausse philosophie* (1852), *Essai sur l'origine des idées et sur le fondement de la certitude* (1853), *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie* (1854), *La philosophie chrétienne* (3 vols., 1861; trad. ital., Génova 1863) [42].

Ventura de Raulica elabora su pensamiento en reacción contra las corrientes juzgadas como racionalistas y en la forma de un tradicionalismo atenuado. Según él, la razón se actualiza mediante la presencia de un cierto número de verdades sin las cuales no puede obrar. Son las verdades de orden metafísico, es decir, las nociones religiosas, morales, filosóficas y sociales. A ellas no llega el hombre por la propia capacidad de la razón, pues los objetos de este orden no son captados por los sentidos. Para obtener su conocimiento

[41] DENZINGER, *Ench. Symb.* 1659-65. Cf. J. HENRY, *Le traditionalisme et ontologisme à l'Université de Louvain (1836-1865)*: Annales Inst. sup. Philos. (1924) 41-149; B. MITKOFF, *Der traditionalitische Ontologismus bei G. C. Ubaghs* (Munich 1921).

[42] EDICIONES: *Opere complete*, 31 vols. (Milán-Venecia 1852-64); 11 vols. (Nápoles 1856-63) opere postume e ined., 3 vols. (Venecia 1863).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *El poder político cristiano* (Madrid 1859); *La razón filosófica y la razón cristiana*, 4 vols. (Madrid 1854-61); *Las bellezas de la fe*, 3 vols. (Madrid 1954); *La filosofía cristiana*, 3 vols. (Madrid 1864); *La tradición y los semipelagianos de la filosofía* (Madrid 1862), y otras obras teológicas y de predicación de este eminente apologista católico.

Cf. A. CRISTOFOLI, *Il pensiero religioso de G. Ventura* (Milán 1927); L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle* (París 1955); G. LAMONTAIN, *A note on the Traditionalism of F. Ventura de Raulica*: Modern Schoolman (1956) 190-6; F. ANDREU, *P. G. Ventura. Saggio biografico*: Regnum Dei. Collect. Theatina (1961-1963); N. HÖTZEL, *Die Uroffenbarung in französischen Traditionalismus* (Munich 1962).

debe recibirlos, y esto se verifica por la palabra, la cual, en su transmisión, lleva consigo las verdades naturales y sobrenaturales que fueron originariamente reveladas y se conservan en el común patrimonio de la humanidad. Comunicadas por la educación y particularizadas en los individuos, estas verdades son de nuevo universalizadas mediante el «entendimiento agente», que suministra así las ideas de orden metafísico. La filosofía no añade al conocimiento de las mismas sino una elaboración racional, constituyéndose de este modo como ciencia [43]. De ahí que, para V. Raulica, el criterio último de la certeza objetiva no es la evidencia intrínseca de la verdad, sino el consentimiento universal; si la razón no llega por sí misma a las verdades metafísicas, el criterio decisivo de ellas es necesariamente extrínseco a la misma.

De este modo, dos son las opciones posibles de la razón: rechazar o aceptar íntegramente aquella tradición, esencialmente religiosa y cristiana. Y dos son, por tanto, las formas posibles de la filosofía, según el método que se adopte. Una es *demostrativa*, la otra *inquisitiva*. La primera, acogiendo las verdades contenidas en la tradición que el consentimiento universal respalda, constituye, mediante legítimas deducciones y esclarecimientos, una verdadera y sana filosofía. La segunda, fundándose en la autonomía de la razón y sirviéndose de ella como criterio, se pierde en el error; y todo error implica rechazar una verdad proclamada en la tradición universal. Por eso, la filosofía será cristiana o no será tal. Por su parte, V. Raulica vio el ideal realizado y ejemplar definitivo de esta filosofía demostrativa en la de Santo Tomás [44]. Y él se proclamó escolástico y tomista, viendo en el retorno a la escolástica, y en particular al tomismo, la verdadera defensa contra aquellas corrientes racionalistas y siendo en Francia eficaz promotor de su restauración. Pero, habiendo permanecido fiel a los principios del tradicionalismo, bien se manifiesta que su adhesión permaneció extraña a los motivos profundos del tomismo y alejada de su espíritu.

Además de las condenaciones mencionadas, el tradicionalismo filosófico recibió luego un golpe mortal con las declaraciones del Vaticano I, que reivindicó la capacidad natural de la razón para conocer por sus fuerzas las supremas verdades metafísicas, y en particular la existencia de Dios; señaló el doble orden de conocimientos, el que proviene de la luz natural y el que deriva de la revelación, y reafirmó la autonomía legítima de la razón para construir, dentro de su propio campo, las ciencias y la filosofía. Estos mismos principios han sido ratificados por el Vaticano II [45]. Ya no cabe, pues, una *filosofía intrínsecamente cristiana* en el sentido del tradicionalismo, que se funde en la revelación y sea a la vez teología. Sin embargo, el fideísmo típico de estos autores tradicionalistas reaparece hoy bajo otro aspecto en los medios protestantes y luego

[43] *La philosophie chrétienne* I p.401ss; III p.195ss; *La tradition* p.25-6.168ss.
[44] *La philos. chrétienne* I p.XXIV; II p.169; *La raison philos. et la raison cathol.* I p.117ss; *Essai sur l'origine des idées* p.122ss.
[45] CONC. VATIC. I, *Const. de fide catholica*, en DENZINGER, 1785-6.1795-1800; CONC. VATIC. II, *Const. Dei Verbum, de div. revelat.* n.6.

católicos. Por muchos de sus teólogos y filósofos vuelve a repetirse que el conocimiento de Dios se hace inaccesible a la sola razón y la filosofía; Dios se haría presente al hombre sólo por su palabra revelada en el mensaje de Cristo.

CAPITULO XIV

Espiritualismo y eclecticismo

EN FRANCIA

Introducción.—Junto al tradicionalismo de los filósofos católicos se desarrolló en Francia, en la primera mitad del siglo XIX, una corriente de pensamiento que fue dominante como filosofía oficial durante varias décadas en la época de la Restauración. Puede englobarse en la rúbrica de espiritualismo ecléctico, porque ambos momentos, de espiritualismo y eclecticismo, son en ese movimiento característicos. Sus figuras salientes son Maine de Biran y Víctor Cousin. El mismo Víctor Cousin llamó espiritualismo a su sistema ecléctico, y sus seguidores eran llamados espiritualistas.

El rasgo propio del *eclecticismo* es tratar de recoger de los distintos sistemas un conjunto de verdades conciliables entre sí. La palabra se introdujo en la terminología filosófica de comienzos del siglo XVIII y se difundió por la Enciclopedia francesa. El eclecticismo es más bien un método de filosofar basado en el principio de que la verdad no se agota en un solo sistema, y por ello se propone coordinar y armonizar entre sí los elementos de verdad seleccionados de los diversos sistemas. Si, por una parte, el eclecticismo tiene un sentido peyorativo como expresión de una actitud y época decadentes que miran a establecer un acuerdo *sobre creencias comunes* más que al rigor y originalidad del sistema, por otra acentúa un aspecto positivo, que es la falta de exclusividad y absolutismo de cualquier sistema; el espíritu humano nunca es extraño a la verdad, si bien llegue con frecuencia tan sólo a formulaciones parciales y unilaterales de la misma. La filosofía perenne practicaba también un sano eclecticismo, buscando en los distintos filósofos la parte de verdad de su pensamiento.

Si bien se encuentra en la antigua filosofía del período helenístico-romano una difusa actitud ecléctica, que se llamó también sincretismo, en la época moderna fue Víctor Cousin un franco defensor y divulgador del eclecticismo. Cousin re-

conoció que Leibniz fue iniciador de un método que pretende «no rechazar nada y comprender todo para explicarlo todo». Pero un eclecticismo total es imposible, pues se dispersaría en lo contradictorio y absurdo. Todo depende del criterio o principio de selección que mantenga cierta unidad sistemática (pues eclecticismo, de *ek-legein* = escoger, implica selección). Y esta filosofía francesa de la Restauración se orientó hacia el *espiritualismo* como fuente y principio de inspiración.

La corriente espiritualista más elevada ha tenido siempre su fuente de inspiración primera en el cristianismo, cuya dogmática y filosofía son netamente espiritualistas. Pero al margen de la ortodoxia católica se han desarrollado diversas tendencias de filosofía espiritualista, caracterizadas, en general, por la primacía dada al espíritu sobre la materia. Este espiritualismo se configura por muy variadas notas: ante todo nace en confrontación polémica contra el materialismo, el empirismo y positivismo nacientes. Después adopta el método de interioridad, que parte de la vida del espíritu concebida, en cuanto autoconciencia o sentido íntimo, como principio de toda indagación y demostración. El espíritu es concebido como realidad autoconsciente y presencia de sí, cuya primera experiencia es dada al hombre por el repliegue sobre sí mismo, sobre la propia interioridad. De aquí el itinerario del espiritualismo, que parte de esta primera experiencia para encontrar en su interior las condiciones que exigen trascenderla, en dirección vertical hacia el absoluto y en dirección horizontal hacia los espíritus finitos y el mundo. El espiritualismo sostiene la trascendencia de Dios como realidad espiritual-personal y el pluralismo de los espíritus, y por ello se distingue del idealismo. En gnoseología, el espiritualismo sostiene la prioridad del acto espiritual del pensamiento sobre el dato proporcionado por la experiencia, de la espontánea originalidad del intelecto sobre las impresiones de los sentidos. Y, en general, se muestra este sistema por el interés dirigido hacia el mundo de la vida espiritual, concebida íntegramente como acto unitario, que es a la vez razón, voluntad y sentimiento.

El término de «espiritualismo» había sido primero usado en sentido peyorativo por los teólogos del siglo XVII para significar la falsa mística de los espirituales; pero fue ante todo V. Cousin quien lo repuso en su honor en el campo filosófico para designar su sistema ecléctico, si bien pensadores anteriores, como Leibniz y Berkeley, son llamados espiritualistas en razón de su extremo inmaterialismo. Tal espiritualismo de los eclécticos franceses, que respira aún el clima de la tradición

romántica y del idealismo, tiene como punto de partida no el absoluto de los idealistas, sino la intimidad de la conciencia que las nuevas técnicas del análisis psicológico descubrían. Y se remite también, a través del «sentido íntimo» de Maine de Biran, a la filosofía de Descartes, que está en el comienzo de una ininterrumpida inspiración espiritualista de la filosofía francesa. Pero aún es mayor la reacción frente al positivismo y el naturalismo, que se manifestó fuertemente en Francia, Italia y España respondiendo a su gran tradición cristiana, la que preparó el florecimiento del espiritualismo en la filosofía moderna de estos países.

La *llamada ideología* aparece como el precedente inmediato, del cual toma origen e impulso el pensamiento de este eclecticismo espiritualista. Tomó el nombre de ideología la corriente filosófica nacida del sensismo de Condillac, y que prolonga, en pos de éste, la temática psicologista del «análisis de las sensaciones y de las ideas». Mientras en Alemania se desarrollaban, con exuberancia de motivos y riqueza de problemas, las corrientes del criticismo y del idealismo, en Francia, y bajo la influencia de Condillac y de la escuela escocesa, se afirmaba la dirección psicológica, con escasa influencia por parte de esa filosofía alemana.

Los discípulos de Condillac formaron un grupo compacto a finales del siglo XVIII, cuyo florecimiento comienza en 1795, fecha de la fundación del Instituto y subsiguiente Academia de las Ciencias, y se prolonga en las primeras décadas del XIX contra la fuerte resistencia de los grupos moderados. En lo social-político se tenían como los continuadores de la revolución y se oponían especialmente a la restauración religiosa. Por ello muchos se oponían a Bonaparte cuando se dieron cuenta de que no era el liberal continuador de la revolución que ellos soñaban. Fue el mismo Napoleón quien les dio el apelativo de «ideólogos» en el sentido despectivo de «poco concretos», derivándolo del nombre de *ideología* con que Destutt de Tracy había designado la nueva dirección filosófica, que forma el puente entre la filosofía iluminista y revolucionaria del XVIII y el positivismo. El término de *ideología* recibe una acepción histórica restrictiva, distinta de la que dio Marx a la «ideología alemana», y más aún del sentido general que ahora tiene como equivalente a cualquier filosofía.

En el tomo anterior de esta obra [1] se ha dado cuenta detallada de los primeros de estos filósofos, que cabalgan entre los dos siglos.

[1] G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* III c.29 p.953-57.

Aquí sólo cabe recordarlos como punto de enlace de la nueva corriente. DESTUTT DE TRACY (1754-1836) es el fundador de la escuela y autor de los *Elementos de ideología* (1801), que, completada con otras obras, destinaba a servir de base para una nueva educación nacional. Tracy parte del mismo principio de Condillac: la reducción de todas las actividades del espíritu a la sensibilidad. El método será también el mismo: el del análisis, que descompone todo el complejo de la vida psíquica en los elementos simples de las sensaciones. La diversidad de las facultades del alma y sus varias actividades deriva también, por sucesivas composiciones, de las varias impresiones sensibles. De este modo, percepción, memoria, juicio y voluntad (es decir, todas las facultades) se disuelven en lo puramente sensible. De las impresiones sensibles derivan también los sentimientos morales y sociales; en el sensismo de Tracy, la ética y la política son *ideología aplicada*.

El médico y amigo de Tracy, PEDRO CABANIS (1757-1808) extendió su análisis a señalar la dependencia de la sensibilidad respecto del sistema nervioso. Toda la vida psíquica estaría estrechamente condicionada por el aparato nervioso, pues las sensaciones no consisten sólo en la impresión producida por los objetos, sino también en la reacción del órgano a dicha impresión. Cabanis trató así de explicar las funciones psíquicas por la fisiología, incurriendo en grave riesgo de materialismo. Suya es la expresión de que «el pensamiento es una función del cerebro», análogamente a como la digestión es función del estómago. Su postulado, más o menos explícito, es que lo físico, lo viviente y lo consciente, incluyendo lo moral, son de naturaleza totalmente homogénea, siendo sus manifestaciones, inorgánicas, vitales o conscientes, sólo debidas a la manera diferente como se combinan los elementos y fuerzas de la misma materia.

También se dio cuenta de uno de los dos principales seguidores de la ideología que señala ya el tránsito al nuevo espiritualismo. PEDRO LAROMIGUIÈRE (1756-1837), que en sus *Lecciones de filosofía* (1815) acepta el método de Condillac, pero se separa de su sensismo rígido, introduciendo la *conciencia*, con el nombre de reflexión o atención, como fuente del conocimiento humano al lado de la sensación. El principio originario del alma estaría no ya en la sensación, sino en la *atención*, que es la reacción activa de la conciencia a la sensibilidad, y de la cual nace la comparación, que, descubriendo las relaciones de las cosas, sirve de base al razonamiento y el juicio. Así introduce una actividad espiritual original e irreductible, que da paso a la nueva tendencia del psicologismo espiritualista. A él debe añadirse PABLO ROYER-COLLARD (1763-1843), profesor dos años en la Universidad imperial (1811-1814) y más tarde colaborador de Luis XVIII y partidario de la monarquía constitucional, que se mueve ya como filósofo en el nuevo clima del espiritualismo. En sus *Fragmentos* (1828) y discursos universitarios condena la «filosofía de la sensación» y el método genético de Condillac, que desvanece con sus análisis la realidad

y termina en el escepticismo. La suya es una «filosofía de la percepción» que parte de realidades evidentes, por ser inmediatamente dadas a la conciencia, y no se permite hipótesis alguna sobre su génesis. Pone primero la existencia del yo, conocido inmediatamente como sustancia y después como causa, en el acto voluntario y en la atención. La experiencia interior de la causalidad nos transporta irresistiblemente, por una especie de inducción, al mundo exterior, donde encontramos los mismos caracteres de sustancia, permanencia y causalidad en los seres independientes del yo. Y, finalmente, la causalidad de los seres materiales nos lleva a Dios, pues estas causas parciales y dispersas no pueden armonizarse sino gracias a una causa única y voluntad todopoderosa que es Dios. El pensamiento de Royer-Collard culmina así, en pugna con el sensismo de Condillac, en un realismo espiritualista.

FRANCISCO-PEDRO MAINE DE BIRAN (1766-1824)* es el pensador más original y vigoroso de la filosofía francesa de esta época, el principal iniciador de la corriente espiritualista que enlaza con la tradición francesa de Descartes, Pascal y Malebranche y tanta importancia ha tenido en la temática de su espiritualismo posterior, influenciando profundamente la tendencia intuicionista, sobre todo de Bergson.

Vida y obras.—Maine de Biran hace sus primeros estudios bajo la dirección de su padre, médico en Bergerac. A los quince años comienza a cursar humanidades en Périgueux. Pronto manifiesta su inclinación a las matemáticas, que le lleva a la carrera de ingeniero militar primero y profesor de ciencias después. Herido en Versalles en 1789, trunca la carrera militar, retirándose al castillo de Grateloup. En lo sucesivo va a dedicar su vida exterior a la profesión de funcionario administrativo y político. En 1795 es elegido administrador de la Dordoña y enviado luego por sus electores al Consejo de los Quinientos (1797). Bajo el imperio prosigue par-

* **Bibliografía:** M. de Condillac, *Maine de Biran* (Paris 1905). H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran* (Paris 1948, con catálogo e historia de manuscritos); G. Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran* (Paris 1937, con bibliografía completa); M. Ghio, *La filosofia della coscienza di Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia* (Turín 1947, con ensayo bibliográfico); L. Marillier, *Maine de Biran* (Paris 1893); A. de la Valette Monbrun, *M. de Biran. Essai de biographie historique et psychologique* (1914); P. Tisserand, *L'anthropologie de M. de Biran ou la science de l'homme intérieur* (1909); V. Delbos, *M. de Biran et son oeuvre philosophique* (1931); P. Fessard, *La méthode de réflexion chez M. de Biran* (1938); G. Madinier, *Conscience et mouvement* (1930); P. Lemay, *M. de Biran* (1946); A. Cresson, *M. de Biran* (1950); P. Hallie, *M. de Biran, Reformer of Empiricism* (Cambridge, Mass., 1959); L. Palliard, *La raisonnement selon M. de Biran* (Paris 1925); L. Brunsvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927); M. Thibaud, *L'effort chez M. de Biran et Bergson* (Grenoble 1930); A. Reymond, *M. de Biran et Bergson* (Neuchâtel 1941) p.256-64; R. Vancourd, *La théorie de la connaissance chez M. de Biran. Réalisme biranien et idéalisme* (Paris 1944); A. Minette, *La théorie des premiers principes selon M. de Biran* (Montreal-Paris 1945); H. Funke, *M. de Biran. Philosophie und politisches Denken* (Bonn 1947); J. C. Alciatore, *Stendhal et M. de Biran* (Ginebra 1954); J. Lassaigne, *M. de Biran, homme politique* (Paris 1958); A. Forest, *L'augustinisme de M. de Biran*, en *Mélanges Gilson* (Toronto-Paris 1950); J. Buol, *Die Anthropologie M. de Biran* (Winterthur 1961); D. Voutsinas, *La psychologie de M. de Biran* (Paris 1964); Varios: Rev. Intern. de Philos. (1966) n.1, dedicado a nuestro filósofo, con otros numerosos artículos, pues M. de Biran sigue atrayendo especial interés en el ambiente cultural francés.

ticipando activamente en la vida administrativa y política. Es subprefecto de Bergerac (1806-12), miembro del cuerpo legislativo, en que formó parte de la Comisión de los Cinco que osó protestar, en nombre de la Asamblea, ante Napoleón (1813). Bajo la Restauración es consejero de Estado (1816) y diputado por Bergerac (1818-24), siguiendo una tendencia moderada y de centro derecha.

Biran no fue, pues, un filósofo de profesión. La ocasión de un concurso abierto por la Academia de París le llevó a escribir su primera memoria sobre el *hábito* y a frecuentar a los ideólogos Destutt y Cabanis, hasta convertirse en asiduo del círculo de éstos en el salón de madame Helvecio de Auteil. Pero fue sobre todo una necesidad interna, nacida de su temperamento, volcado constantemente a la observación interior, a la soledad y la reflexión sobre su conciencia aun en medio de las mil impresiones y agitación exterior de la vida pública, la que le llevó a un estudio intenso y preocupación por la filosofía. Sus primeros maestros fueron Buffon, del que tomó su imagen de la naturaleza, y Rousseau, del que le atraían las descripciones sobre las continuas fluctuaciones de la sensibilidad. Leyó también asiduamente a los estoicos Cicerón y Séneca, defendiendo la actitud estoica en numerosas descripciones sobre la felicidad humana; a Montesquieu, Montaigne, Pascal, Leibniz y otros autores, cuya orientación ya define su típica personalidad filosófica, caracterizada por la reflexión espiritual sobre la propia interioridad y un ecléctico espiritualismo.

Maine de Biran no publicó en vida sino la *Mémoire sur l'habitude*, o *Influencia del hábito sobre la facultad de pensar* (1802), y dos escritos menores: *Sobre la filosofía de Laromiguière* y *Sobre la doctrina filosófica de Leibniz*. Pero dejó un gran acervo de manuscritos, que fueron publicados póstumos por V. Cousin, Naville y otros editores, hasta formar los 14 volúmenes de la edición nacional. Son las principales, además de la mencionada sobre el hábito, *Mémoire sur la decomposition de la pensée* (1805), *Mémoire sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (1811), *Essai sur fondaments de la psychologie* (1813), *Fondements de la morale et de la religion* (1818), *Note sur les deux révélations* (1818), *Notes sur l'Évangile de S. Jean* (1820), *Nouveaux essais d'anthropologie* (1823-4) y el célebre *Journal intime* (1792-1824) [2].

Pensamiento filosófico.—La característica del pensamiento de Biran ha sido calificada con la expresión de *autobiografía interior*, porque la experiencia interna vivida por el filósofo y su configuración temperamental influyen, como en ningún otro quizá, el resultado de su pensamiento. Toda su obra está dominada por el incesante esfuerzo de interpretar tal experiencia interior de una manera cada vez más adecuada, de en-

[2] EDICIONES. *Oeuvres posthumes*, ed. V. COUSIN (París 1834-41, parcial); ed. E. NAVILLE, 3 vols. (1857-59); *Journal intime*, ed. A. DE LA VALETTE-MONBRUN, 2 vols. (París 1927-31). Ed. nacional completa por P. TISSERAND-H. GOUHIER, 14 vols. (París 1920-40).

contrar incluso en ella el principio fundamental de la ciencia. De ahí su continua apelación a la experiencia interna. Biran es el filósofo del *sentido íntimo* o de la conciencia interior, en donde creyó encontrar, ya desde el comienzo de su filosofar, no sólo el *hecho* fundamental de la vida consciente, sino también el principio que le llevó a las últimas consecuencias de su filosofía espiritualista [3]. De ahí que su pensamiento sea asistemático; se desenvuelve como en planos sucesivos, que se sobreponen y conectan entre sí bajo la unidad fundamental de la primordial intuición psicológica.

El hábito y el esfuerzo.—Maine de Biran tomó su primera fuente de inspiración en la analítica psicológica de los ideólogos. Pero ya desde su primera investigación: *Influencia del hábito sobre la facultad de pensar*, se separó del ambiente sensista de la ideología.

Mientras que Condillac y los ideólogos hacen derivar toda la vida psíquica del hecho primitivo de la sensación, Biran encuentra este hecho primitivo y origen del pensamiento y de la libertad en la conciencia.

Biran parte de la teoría de Tracy sobre la facultad de moverse. Este veía en el movimiento la condición del conocer, fundando en la resistencia que opone la pasividad orgánica a nuestro poder de autodeterminación el juicio de exterioridad, el conocimiento del yo y del mundo [4]. Biran acentúa esta dualidad de términos de nuestra vida psíquica: la pasividad de lo sensible y la activa iniciativa del pensamiento (considerada aun por los ideólogos como función cerebral), convirtiéndola en una oposición originaria e irreductible entre el yo como causa libre y el no-yo como pasividad resistente. El análisis de los hábitos y la división que establece de los mismos entre *hábitos pasivos* y *hábitos activos*, revela esta dualidad originaria. El automatismo mecánico que introduce en la vida psíquica el hábito pasivo, no se extiende a todos los fenómenos psíquicos; el otro momento de iniciativa y «disponibilidad» para cambiar movimientos, muestra que existe un nuevo principio irreductible al simple mecanismo y que sobrepasa el plano de la organicidad. El hábito embota las sensaciones y agudiza las percep-

[3] *Journal intime* (1793), ed. nac., I (p.15): «Dejemos de vagar en la incertidumbre, a merced de todas las opiniones fútiles; dejemos todos los libros y escuchemos sólo al sentido íntimo; él nos dirá que existe un ser ordenador de todas las cosas... El sentido íntimo nos hace ver a Dios en el orden del universo. Dejémonos llevar por su impulso». En el pensamiento de Descartes reconocía «la verdadera doctrina-madre, en cuanto que tiende a conferir a la ciencia de los principios la sola base que ella puede tener en el hecho primitivo del sentido íntimo» (*Essai sur les fondements de la psychologie*, ed. nac., VIII p.131).

[4] *Mémoire sur l'habitude*, ed. nac., II (p.26): «Si el individuo no quisiera efectivamente o no fuese determinado a empezar a moverse, no conocería nada. Si nada se le resiste, tampoco conocería nada, no sospecharía ninguna existencia, ni siquiera la idea de su propia existencia».

ciones. Efectos así opuestos no pueden ser atribuidos a una causa única. La vida consciente no puede ser explicada atribuyéndola a un solo principio, como quería el sensismo. La percepción aparece así absolutamente irreducible a la sensación, pues va caracterizada por la presencia de un elemento activo, de una *fuerza hiperorgánica*. Tal fuerza activa de la vida consciente, en cuanto opuesta a la mera sensibilidad, es llamada *esfuerzo (effort)*, o tensión voluntaria reveladora del yo consciente, y constituye el *hecho primitivo* del sentido íntimo [5].

El dato primordial de la conciencia es, pues, *el esfuerzo* transformado en fuerza nerviosa y muscular, en que el yo se conoce inmediatamente como una fuerza hiperorgánica que produce el movimiento corporal. El yo no se conoce más que como principio que actúa sobre una materia que se le opone. No hay intuición del yo en sí mismo, ni conciencia alguna fuera de su actividad; si se suprime la resistencia, se suprimirá la conciencia. Se da en toda conciencia la unión de los dos elementos heterogéneos: una fuerza inmaterial y una resistencia material; el yo es captado en el esfuerzo como causa del efecto que produce.

Característica de este esfuerzo es también su oposición a la sensación. Si esta última es pasiva, dependiente del exterior, múltiple y variable, el esfuerzo es una actividad viviente y libre, de modo que su oposición al exterior le revela su independencia. El esfuerzo, pues, como sentimiento del yo, es la *libertad* misma, manifestada en este poder de obrar, de crear el esfuerzo constitutivo del yo [6].

Metafísica de la conciencia.—De esta experiencia interna del *esfuerzo* deriva Biran toda la doctrina metafísica y hasta la gnoseología del mundo exterior. En este hecho primitivo, el sujeto consciente tiene la inmediata apercepción de sí como causa libre y fuerza, que se distingue de sus efectos transitorios y de todos sus modos pasivos. Este dato o apercepción primera no revela, como quería Descartes, una sustancia pensante, sino la existencia del yo como *causa* o *fuerza* productora de ciertos efectos. No podemos conocernos como personas individuales sin sentirnos causas relativas a ciertos movimientos

[5] *Nouveaux essais d'Anthropologie*, ed. NAVILLE, en *Oeuvres* III (p.464): «Apelo al sentido íntimo de todo hombre en estado de vigilia y conciencia, o *compos sui* (que está en su sano juicio), para saber si tiene o no sentimiento de su esfuerzo, que es la causa actual del movimiento que inicia, suspende, reemprende o abandona cuando quiere y porque quiere; y si es que no distingue claramente ese movimiento de otros que a veces siente o percibe como realizándose sin esfuerzo o contra su voluntad, como los movimientos convulsivos habituales».

[6] *Essai sur les fondements de la psychol.*, ed. NAVILLE, I (p. 284): «La libertad o la idea de la libertad, considerada en su fuente real, no es más que el sentimiento mismo de nuestra actividad o de este poder obrar, de crear el esfuerzo constitutivo del yo. La necesidad es el sentimiento de nuestra pasividad; y no es un sentimiento primitivo o inmediato, ya que para sentirse o reconocerse pasivo es necesario primeramente haber tenido conciencia del propio poder».

producidos en el cuerpo orgánico. «La causa o fuerza aplicada actualmente a mover el cuerpo es una fuerza agente que llamamos voluntad. El *yo* se identifica completamente con esta fuerza agente»[7].

Por este motivo se aparta Biran de Descartes, en cuanto que no admite que aquella experiencia primera se identifique, sin más, con el *cogito*. Biran quiere sustituir el principio cartesiano: «Pienso, luego yo soy una sustancia pensante», por este otro, que expresa mejor la evidencia del sentido íntimo: «Yo actúo, yo quiero o pienso la acción, luego yo soy causa, luego yo existo realmente a título de causa o fuerza». El hecho primitivo de la conciencia se identifica por ello con el principio de causalidad y es la justificación absoluta del mismo[8]. De aquella intuición primera, Descartes derivaba una filosofía de la sustancia, mientras que Biran quiere hacer una filosofía de la causa. En tal sentido se siente más cercano a Leibniz, a quien atribuye el mérito de haber intuido que nuestra existencia nos es dada no ya a título de sustancia, sino de fuerza agente, y de haber así fundado una interpretación del concepto de sustancia como causalidad eficiente. En cambio, en el sustancialismo de Descartes ve Biran el principio del materialismo del siglo XVIII, pues ha creído en el pensamiento como una reflexión de sí sobre sí, independiente de la acción causal, lo que le lleva a aislar la sustancia pensante, como cosa, de la sustancia extensa. De ahí que, según Biran, toda la filosofía moderna ha abandonado la experiencia interna y sus datos inmediatos para imaginarse el objeto conforme al modelo experimental de las cosas externas, sin comprender que esta segunda experiencia es imposible sin la primera.

Por su parte, el fallo de la teoría de Biran aparece en esta reducción de la metafísica a la psicología, *inaugurando la corriente psicologista*. La psicología es, para él, una metafísica que se mueve en el ámbito del testimonio interior. Parte de la identificación del dato inmediato de la experiencia interna, el *esfuerzo*, con el principio metafísico de la *causalidad*. Y esta identificación le permite proponer la originación de las demás ideas a partir del esfuerzo como justificación metafísica de las mismas. Así, el esfuerzo, considerado fuera de la conciencia, se convierte en *fuerza*; y considerado como aquello que permanece idéntico a través de los cambios de la conciencia, se convierte en *sustancia*[9]. La *unidad* constituye, a su vez, la

[7] Ibid., I p.47.
[8] *Nouveaux essais d'anthropologie*, ed. NAVILLE, III p.409-10.
[9] *Essai sur les fondements de la psychol.*, ed. NAVILLE, I p.249ss.

forma típica de la apercepción inmediata del yo, fundada en la actividad del sujeto concreto como unificante de la vida de conciencia. Y ya se dijo que la idea de la *libertad* no es sino el sentimiento de nuestro poder de obrar como expresión inmediata del hecho primitivo.

De igual suerte, la tensión voluntaria revela un yo-causa en relación inmediata con una resistencia orgánica que le es inseparable. Como esta tensión voluntaria no es separable de un sujeto orgánico, sobre el cual se despliega reflejándose, la conciencia del yo aparece inseparable de la percepción inmediata del propio cuerpo. Sobre este carácter relativo del *effort*, una de sus tesis típicas, funda asimismo Biran la posibilidad de conocer el mundo externo. Toda conciencia es una acción sobre el exterior, un esfuerzo para vencer resistencias. No hay sujeto sin objeto, igual que no hay objeto sin sujeto; y el objeto es la resistencia, inseparable de la potencia. Así, del esfuerzo y de la resistencia se deduce necesariamente la idea de *extensión* como «continuidad de resistencia» (la *continuatio resistentis* de la expresión de Leibniz, que Biran hace suya), como una masa de resistencia determinante de un espacio interior o subjetivo y enlazado con el espacio exterior. La pasividad resistente, como espacio orgánico, es nuestro mismo cuerpo, captado desde la experiencia interna; como fundamento del «juicio de exterioridad», contiene la posibilidad de referirnos al mundo externo. «Sostengo que la forma del *espacio* externo... difiere absolutamente de la que constituye el término propio de *l'effort*»[10]. A este concepto corresponde el del *tiempo*, que es la forma misma de existencia del yo apercibiéndose como agente y fundando el sucederse ordenado e irreversible de los hechos de conciencia.

Maine de Biran fundamenta así *la objetividad del conocimiento* sobre la misma experiencia inmediata del *esfuerzo*, manteniendo que puede transferirse la misma evidencia concreta del hecho primitivo a todo aquello que el análisis de la conciencia progresivamente ilumina. Su posición se aleja tanto de las doctrinas innatistas y sensistas como del idealismo de sus contemporáneos germanos. La concepción del yo como acto excluye de hecho todo innatismo, a la vez que condena el apriorismo idealista, que, trascendiendo el plano de la conciencia, se priva así de toda base real.

El yo activo, en su esfuerzo contra el cuerpo que se le opone, es de igual suerte, para Biran, el germen de toda la vida intelectual y moral del hombre. De esta base deriva el

[10] *Essai sur les fondaments de la psychol.*, ed. nac., VIII p.206.

análisis de todas las facultades humanas (sistemas afectivo, sensitivo, perceptivo y reflexivo), y, por tanto, también del razonamiento [11]. De nuevo este método de análisis implica *la reducción de la lógica a la psicología.* «Toda teoría lógica se reduce al análisis riguroso de nuestras facultades intelectuales o de nuestros verdaderos medios de conocer» [12]. Así, el hecho primitivo nos hace *intuir* los principios que son la base de la ciencia; y, empleando la memoria intelectual, se debe *deducir* de estos principios lo que no ha sido intuido inmediatamente. El razonamiento consiste en percibir que todos los atributos sucesivos sintéticamente añadidos al término originario (el yo como esfuerzo o el no-yo como resistencia) dependen del primer término o son funciones suyas particulares. Todo razonamiento se funda, pues, directamente en el sentido íntimo, que revela a la vez el yo y su resistencia, según la definición biraniana del mismo [13].

Antropología espiritualista.—En la última obra escrita y dejada también inconclusa: *Nuevos ensayos de antropología*, Maine de Biran se eleva desde su misma posición psicologista a un mayor espiritualismo, en sustancia cristiano y hasta místico. Pero esta preocupación religiosa y mística se encuentra también en otras obras y le acompaña desde el principio de sus reflexiones.

Dicha antropología se propone el problema del hombre total, es decir, del hombre, que no es solamente organismo y conciencia, o sensibilidad y razonamiento, sino también espíritu en relación con Dios. La obra, que presenta una especie de fenomenología del hombre concreto, se divide en tres partes, según los tres planos que distingue en la vida humana: *vida animal, vida humana, vida del espíritu.* Las dos primeras partes recapitulan los resultados alcanzados en los escritos anteriores sobre la vida orgánica y la vida consciente. La apercepción inmediata de la coexistencia del cuerpo es un hecho primitivo con el mismo título que la apercepción del yo. Nos es posible percibir, por debajo de la conciencia, la zona oscura de la vitalidad orgánica a la cual estamos ligados, es decir, la pasividad inferior a la que se sobrepone la conciencia. Biran descubre así un cierto trasfondo de la conciencia o de *incons-*

[11] *Carta a Ampère*, en *Oeuvres*, ed. nac., VII (p.400): «Como creo que no hay idea intelectual ni percepción distinta... que no esté originariamente unida a una acción de la voluntad, no tengo por qué privarme de considerar el sistema intelectual o cognoscitivo como absolutamente fundado, por decirlo así, en el de la voluntad, y sin diferir de él más que en la expresión».

[12] *Essai sur les fondaments de la psychol.*, ed. NAVILLE, I p.273.

[13] Ibid., p.263, define el razonamiento como «una serie de juicios sintéticos que tienen todos un sujeto común, simple, uno, universal y real, y que están vinculados de manera que el espíritu percibe su dependencia necesariamente recíproca, sin recurrir a ninguna idea o noción extraña a la esencia del sujeto o a los atributos que pueden derivar del mismo».

ciente, que llama «afección simple», mero deseo de vivir subyacente a toda sensación, y revela su existencia en los sueños o ciertas enfermedades. Esta forma inferior del esfuerzo explica los hechos hipnóticos y los violentos movimientos de las pasiones, pues está vinculado a las disposiciones del cuerpo.

Sobre tal pasividad inferior de la vida animal se inserta la *vida humana*, inaugurada por el primer esfuerzo voluntario. El yo se manifiesta interiormente, el hombre toma conciencia de sí, apercibe lo que le es propio y le distingue de lo que pertenece. El acto del espíritu, siendo pensado como libertad, constituye al yo como sujeto moral, haciendo posible la fundación del concepto de *persona*. Pero el hombre exterior prevalece y acaba por reinar exclusivamente. El hábito de obrar oscurece y anula casi el sentimiento de actividad. Mas el hombre interior puede y debe imponerse sobre la pasividad fisiológica. Esto se verifica mediante una renovación, que no es nunca espontánea, sino que deriva de una acción enteramente libre, extraña a las disposiciones sensibles. Y entonces se inicia la vida del espíritu, en la cual la actividad del yo se sitúa bajo el influjo de una iniciativa trascendente que la eleva y la transforma. Así, la segunda vida humana aparece como intermedia o transición a la vida superior, a una victoria total de los afectos y pasiones bajo la acción divina [14].

En este tercer plano de la *vida del espíritu*, de nuevo Biran examina el valor gnoseológico de la experiencia interna en sus consecuencias metafísicas. La distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno, o, como dice Biran, entre el *orden del conocimiento* y el *orden absoluto de la existencia*, no tiene lugar en la conciencia del yo, cuya actividad espiritual implica una *creencia necesaria* en la existencia del alma, cuya vida propia se manifiesta en la doble fuerza de la razón y del amor [15]. Un parecido proceso psicológico lleva a una referencia necesaria y hasta descubrimiento de la presencia de Dios, mediante la interpretación de la causalidad del acto del yo. La conciencia

[14] *Nouveaux essais d'anthropologie*, ed. NAVILLE, III (p.519): «La segunda vida del hombre parece haberle sido dada solamente para elevarse a la tercera, en la cual está libre del yugo de los efectos y pasiones, y el genio o demonio que dirige el alma y la ilumina con un reflejo de la divinidad se hace oír en el silencio de la naturaleza sensible, en la cual nada acontece en el sentido o en la imaginación que no sea querido por el yo, o sugerido o inspirado por la fuerza suprema en la cual el yo queda absorbido y confundido. Tal es quizá el estado primitivo, del que el alma ha caído y al que aspira elevarse de nuevo».

[15] Ibid., p.541: «Me parece que, tomando como punto de partida el hecho psicológico, sin cuya mediación el espíritu humano se pierde en divagaciones ontológicas hacia lo absoluto, se puede decir que el alma, fuerza absoluta que es sin manifestarse, tiene dos modos de manifestación esenciales: la razón *(logos)* y el amor. La actividad por la cual el alma se manifiesta a sí misma como persona o yo es la base de la razón; es la vida propia del alma, ya que toda vida es manifestación de una fuerza. El amor, origen de todas las facultades afectivas, es la vida comunicada al alma como añadidura de su propia vida que le llega de fuera y de arriba, es decir, del espíritu de amor, que sopla donde quiere».

inmediata de esta causalidad aparece como manifestación fenoménica de una superior potencia causante, cuya existencia absoluta está garantizada por esta su manifestación. Y la presencia de Dios es atestiguada por los efectos de recogimiento y amor que en ciertos momentos produce. Para Biran, en efecto, la vida del espíritu no está en continuidad con el esfuerzo humano; no puede nacer sino por la acción de Dios, que es al alma lo que el alma es para el cuerpo. Como éste, además de tener funciones y movimientos propios, es dirigido por el alma, así el alma, junto a su actividad propia, tiene «intuiciones intelectuales, inspiraciones, movimientos sobrenaturales, en que el alma, enajenada de sí misma, está enteramente bajo la acción de Dios» [16]. Esta nueva vida del espíritu es esencialmente *amor* en el sentido de la mística cristiana, del que ha dicho antes que es «la vida comunicada al alma» por la acción del espíritu divino. Y es llamada también obra de la gracia, que es para el alma lo que la voluntad del alma es para el cuerpo [17]. El hombre ha de disponerse, mediante una meditación sostenida y, sobre todo, por medio de la oración, para esta elevación hasta la fuente de la vida divina y unión con ella por el amor.

Tal es la fase última del pensamiento filosófico de Maine de Biran, quien, a través del análisis de la experiencia interna y por una vía que intenta ser equidistante entre el ontologismo y el psicologismo, ha culminado en un espiritualismo muy cercano a la mística cristiana. Consecuente con esta posición, Biran se convirtió y murió católico.

Se ha de mencionar otra audaz aplicación dada por Biran a su teoría del sentido íntimo en un escrito de 1818, en que examina la filosofía de De Bonald. Polemizando con éste, que había reducido toda revelación a la revelación externa, haciendo del lenguaje una inmediata creación de Dios, Biran pone en el sentido íntimo de la conciencia la fuente primera de la revelación de Dios, afirmando la superioridad de esta revelación interior. «La conciencia puede ser considerada como una especie de manifestación interna de revelación divina; y la revelación o la palabra divina puede expresarse en la voz misma de la conciencia» [18]. No existe únicamente la revelación externa de la tradición oral o escrita, sino existe además la interna o de la conciencia. Una y otra vienen de Dios, tienen su fundamento fuera de la razón y excluyen de su esfera el escepticismo religioso y filosófico. Pero el criterio más seguro se halla en esta revelación interna.

[16] Ibid., p.519.
[17] *Fondements de la morale et de la religion*, ed. NAVILLE, en *Oeuvres* III p.53.
[18] *Opinions de M. de Bonald*, ed. NAVILLE, en *Oeuvres* III p.93; cf. p.96 y 217.

La *doctrina política* de Biran, expresada no sólo en obras filosóficas, sino también en numerosos discursos de su activa participación en la vida pública desde la Restauración, se orienta, de un modo paralelo, a justificar la tradición religiosa y política. Las instituciones morales, religiosas y políticas en que se estructura el gobierno de las sociedades han de tener un fundamento firme y estable. Este es, en última instancia, la conciencia o el sentido íntimo, que no contradice la revelación exterior, fundada en la autoridad, sino que es la base y el criterio de la misma. La conciencia se le manifestaba así como fundamento de la tradición religiosa y de las instituciones políticas más vitales [19].

Ligados a la influencia de Maine de Biran se mencionan otros dos pensadores franceses.

ANDRÉS-MARÍA AMPÈRE (1775-1836), nacido cerca de Lyón, es el ilustre físico que descubrió en 1820 la ley del electromagnetismo y formuló las leyes fundamentales de la electrodinámica en la famosa memoria *Théorie mathématique des phénomènes électrodynamiques* (París 1827). Su gran actividad desbordó el campo de la investigación científica, dedicándose a la reflexión filosófica y entrando de lleno en la tradición que enlaza el análisis del espíritu con los estudios de la ciencia positiva. Alma religiosa ardiente, volvió en 1815 a la fe cristiana después de once años de incredulidad y fue presidente de la Sociedad Cristiana, grupo místico lionés fundado en 1804.

La obra filosófica de Ampère se contiene en el *Essai sur la philosophie des sciences, ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaisances humaines*, 2 vols. (París 1834-43) y en una correspondencia intensa que sostuvo (1805-12) con su amigo Maine de Biran, a quien dirige verdaderas disertaciones sobre clasificación de los fenómenos psíquicos [20]. La clasificación de las ciencias, químicas y naturales, estaba de moda en aquella época de Buffon y Cuvier, y Ampère introduce este espíritu en la filosofía, aportando una clasificación minuciosa de todas las ramas del saber, que debía servir de base a una enciclopedia metódica en que todos nuestros conocimientos estuviesen encadenados. Divide las ciencias en *cosmológicas*, que estudian la naturaleza exterior, y *neo-*

[19] *Fondements de la morale et de la religion*, ed. cit., p.63-4: «Las instituciones morales y religiosas podrán ser desnaturalizadas, pervertidas o separadas de su fuente... En cambio, en la tendencia opuesta, las instituciones políticas de todos los lugares, de todos los tiempos, se irán acercando cada vez más a lo absoluto, a una moral y una religión enteramente divina; y el destino de las sociedades, como de los individuos, sólo se cumplirá perfectamente cuando estas leyes de lo absoluto, difundiéndose por todo el mundo político, le impriman todas las direcciones... y determinen la forma constante y en adelante invariable de su órbita».

[20] L. DE LAUNAY, *Correspondence du grand Ampère*, 2 vols. (París 1936); J.-J. AMPÈRE (HIJO), *Introduction à la philosophie de mon père* (1855); J. BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE, *La philosophie des deux Ampère* (1866); MME. CHEVREUX, *Journal et correspondence de A. M. Ampère* (1872); B. LORENZ, *Die Philosophie Ampères* (Berlín 1908); R. SARTOLI, *Ampère* (Brescia 1946); R. FERRIER, *De Descartes à Ampère ou progrès vers l'unité rationelle* (Basilea 1949).

lógicas, que estudian el intelecto humano. Ambas son subdivididas en multitud de clases y familias a ejemplo de las clasificaciones naturalísticas.

Ampère rechazaba la tesis de Condillac de una sensación transformada que, por una serie de identidades, reduce todo a lo sensible. Por lo mismo, también impugnaba la teoría del razonamiento de aquél, reducido igualmente a una serie de identidades. A él opone el razonamiento científico que descubre algo nuevo, en el que cada eslabón está unido al precedente por la relación, que es objeto de determinada intuición, siendo el razonamiento una serie sucesiva de intuiciones de relaciones, cada una de las cuales es un progreso. Con Biran insiste en el carácter activo del conocimiento: las mismas impresiones sensibles se unen al recuerdo de impresiones precedentes, constituyendo complejos que Ampère llamó *concreciones*. El sujeto mismo es activo y tiene conciencia de sí mismo en el *esfuerzo;* pero éste no es siempre, como quería Biran, sensación muscular, y, en lugar de alcanzar la realidad misma del yo, no tiene más valor que el de un fenómeno.

Lo más típico en Ampère es que asume la división kantiana del fenómeno y del noúmeno. Con la doctrina escocesa, afirma que la sensación fenoménica es inmediata intuición del objeto externo; pero más allá de estos objetos admite su realidad nouménica, que identifica con el «mundo noumenal» que físicos y astrónomos descubren tras las impresiones sensibles y expresan en fórmulas matemáticas. Su actividad es, sin embargo, opuesta al subjetivismo kantiano. Este mundo noumenal de la ciencia es también real, ligado a los fenómenos por el principio de causalidad. De un modo semejante sostenía Ampère la realidad de la materia y la existencia del alma y de Dios, como hipótesis tan legítimas como las de la conciencia. El reconocimiento de que la religión tiene el mismo grado de certeza que la ciencia es ya señal clara del carácter espiritualista de su pensamiento.

Teodoro Jouffroy (1796-1842) fue encaminado a los estudios filosóficos por V. Cousin. Fue primero profesor en la Escuela Normal y en el Colegio Borbon (1817-22), y más tarde, alternativamente, en la Sorbona, en el Colegio de Francia y en la Escuela Normal. Desde 1833 actuó como diputado por su ciudad natal, Pontarlier. Colaboró en diversas revistas y diarios de la época y tradujo a Dugald Stewart y las obras de Reid, recibiendo por ello la inspiración de la escuela escocesa. En su obra *De l'organisation des sciences philosophiques* (1832) relata la crisis interior que padeció a los diecinueve años, en que se dio cuenta que había perdido la fe. Y en 1822 escribió en *El Globo* un célebre artículo: *Cómo terminan los dogmas*, en que explicaba cómo la filosofía debe, en un futuro lejano, reemplazar a la decadente religión cristiana. No obstante, continuó durante toda su vida en sus dudas e incertidumbres, y su pensamiento se orienta en la corriente eclectico-espiritualista de la Restauración. Típico reflejo de esta situación es su obra *Du problème de la destinée humaine* (1830), en que pretende llenar, con la afirma-

ción del principio de finalidad, el vacío dejado por la fe. El problema fundamental de la filosofía es el de la misión o destino que tiene cada uno, pues ningún ser de la naturaleza ha sido creado en vano. A esta cuestión responden diversamente el arte, la filosofía y la religión, que son tres manifestaciones de un único sentimiento. Pero nadie puede saber cuál es ese destino, pues la solución cristiana es insuficiente, y la filosofía no consigue sustituir a la religión. Jouffroy prefiere quedarse en la incertidumbre y en un cierto relativismo, en espera de que la verdad absoluta nos sea algún día revelada. A falta de ella, admite verdades relativas, humanas; son las diversas verdades o metafísicas que corresponden al estado de progreso de la humanidad.

Los escritos citados de Jouffroy fueron publicados en *Mélanges philosophiques*, 2 vols. (París 1833), y otros breves en *Nouveaux mélanges philosophiques* (1812). Sus obras más filosóficas fueron *De la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie* (1838), el *Cours de droit naturel*, 2 vols. (París 1834-35) y un *Cours d'esthétique*, recogido y publicado por sus alumnos (París 1843) [21]. En la primera, Jouffroy se opone al sensismo de Condillac y defiende, en pos de Maine de Biran, la autonomía de la psicología, que debe tener el método y la certeza de las ciencias físicas. La esfera de lo *psíquico* es distinguida de la de lo *fisiológico* y de lo *metafísico*. La psicología se convierte así en la primera disciplina en que va organizado el saber filosófico, siendo las otras dos la lógica y la ética. Función de la misma es el estudio de los hechos vitales, que son los hechos de conciencia. Siguiendo a Biran, define la conciencia como «el sentimiento que el yo tiene de sí mismo» [22], y enseña que el hombre no sólo tiene conciencia de sus manifestaciones, sino también de la *causa* de las mismas. El alma, por tanto, no sólo es dada en la experiencia a través de sus actos, sino también en sí misma, como causa de sus modificaciones. Así, el análisis introspectivo muestra la unidad del principio de la vida. Pero nada nos indica que tengamos en el yo una realidad sustancial; el método psicológico prescinde de ulteriores cuestiones metafísicas sobre la naturaleza del alma.

El *Curso de derecho natural* contiene más bien un tratado de moral general sobre un fondo de psicología moral, en que afronta de nuevo el problema del destino humano. Después de la exposición crítica de los principales sistemas ético-jurídicos, indica cuál debe ser la solución del problema. Existen verdades evidentes *a priori*, como que todo ser tiene un fin y que todos los seres deben insertarse armónicamente en el fin de la creación. Este bien, en general, es el bien absoluto, que se particulariza en los varios bienes propios de cada criatura. En la búsqueda de este bien, el hombre es dirigido por la razón. Y así se determina libremente su destino y se cons-

[21] Cf. L. OLLÉ-LAPRUNE, *Th. Jouffroy* (París 1899); M. SALOMON, *Th. Jouffroy* (1907); L. LAMBERT, *Der Begriff des Schönen in der Aestetik Jouffroys* (Giessen 1909); J. BENRUBI, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine française* (París 1933) p.562ss; J. POMMIER, *Deux études sur Jouffroy et son temps* (1930).

[22] *Nouveaux mélanges philosophiques*, ed. de F. DAMIRON, p.240.

tituye como *persona*. En este estadio superior es donde la razón alcanza la idea de una ley externa y de un orden que es la expresión del pensamiento divino. No obstante algunas vacilaciones, Jouffroy llega a concluir que el destino humano no se realiza en la vida del individuo ni en la de la comunidad, y por ello remite a un Absoluto divino. Es la nota más saliente de su espiritualismo.

El *Curso de estética* destaca por sus observaciones innovadoras y su actitud polémica contra la poética del siglo XVIII. También se manifiesta en desacuerdo con Cousin, que definía lo bello por la unidad en la variedad. Para determinar la idea de lo bello se ha de seguir un método comparativo de los fenómenos que producen en nosotros la impresión estética. En la obra emerge de nuevo la tentativa de paso de nuestros estados internos a determinado orden externo, revelador de la verdadera realidad. Este orden, como el orden moral, tampoco es definido, pues roza en la región misteriosa del destino.

VICTOR COUSIN (1792-1867)* es el principal representante y como fundador del eclecticismo espiritualista francés.

Vida y obras.—Nació en París. Fue alumno en la Escuela Normal de Laromiguière, que decidió su dedicación a los estudios filosóficos. Muy pronto, en 1814, comenzó la enseñanza como profesor de filosofía en dicha Escuela, de la que fue suspendido por algun tiempo por sus ideas liberales. En sus tres viajes a Alemania (1807, 1818, 1824) tuvo ocasión de conocer a Jacobi, Schelling y Hegel, cuya influencia fue muy profunda en todo su pensamiento. Restablecido en la cátedra, en la que permaneció hasta su muerte, conoció una fulgurante carrera de profesor, favorecido por sus brillantes cualidades de orador en las lecciones, y su fama e influencia llegaron a ser indiscutibles durante la Restauración. Fue director de la Escuela Normal, consejero de Estado y par de Francia en la monarquía de Luis Felipe, rector de la Universidad y ministro de Instrucción Pública por algún tiempo. Con ello tuvo ocasión de imponer su doctrina, que fue durante bastante tiempo la filosofía oficial de la Universidad, centro monopolizador de la enseñanza. Se daba el mismo fenómeno de la dictadura intelectual de Hegel en Berlín. Su categoría de filósofo oficial de Francia fue cayendo a partir de 1848, impugnado por el positivismo triunfante de Comte y luego por Taine, mientras que los católicos censuraban con razón su racionalismo.

La obra de V. Cousin fue muy notable como historiador de la filosofía, contribuyendo también a dar un gran impulso a esta clase

* **Bibliografía:** P. JANET, *V. Cousin et son oeuvre* (París 1885); J. BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE, *V. Cousin, sa vie, sa correspondence* (1885); J. SIMON, *V. Cousin* (1877); PH. DAMIRON, *Souvenirs de vingt ans d'enseignement* (1859); E. BERZOT, *V. Cousin et la philosophie de notre temps* (1880); A. MARRAST, *Examen critique du cours de M. Cousin* (París 1828); A. BARBI RATHGEL, *La storiografia filosofica di V. Cousin* (Casale 1935); S. MASTELLONE, *V. Cousin e il Risorgimento italiano* (Florencia 1955); A. CORNELIUS, *Die Geschichtslehre V. Cousin* (Ginebra 1958).

de estudios, lo que responde muy bien a su orientación ecléctica. Escribió *Cours d'histoire de la philosophie*, 3 vols. (París 1829; [2]1847), *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, 5 vols. (París 1841). Su obra teórica principal, *Du vrai, du beau et du bien* (1837, 1853; [12]1872), fue primero incluida como parte de la historia de la filosofía moderna [23]. Compuso también *Fragments philosophiques*, obra ampliada en sucesivas ediciones (1826; 5.ª ed., 4 vols., 1866); *De la Métaphysique d'Aristote* (1835); *Études sur Pascal* (1842). Tradujo las obras de Platón y cuidó una notable edición de las obras de Proclo, otra de Abelardo, de Descartes y de escritos inéditos de Maine de Biran.

El eclecticismo.—Cousin ha presentado su filosofía bajo el nombre de eclecticismo. Esto supone que, para él, todo sistema que se ha afirmado en la historia del pensamiento contiene una parte de verdad, que no hay ninguno que sea puro error. Está convencido de que todos los sistemas filosóficos posibles han sido ya producidos a lo largo de la historia. Se trata, pues, si no se quiere renunciar a toda la filosofía o «agitarse en el círculo de sistemas gastados que se destruyen recíprocamente», de «extraer lo que hay de verdadero en cada uno de los sistemas y componer con ello una filosofía superior a todos los sistemas y que gobierne a todos, componiéndolos a todos». Según su propia comparación, este nuevo modo de filosofar pretende la conciliación de los diversos sistemas, reteniendo de cada uno lo más valioso, igual que el gobierno representativo, cuyo modelo era la monarquía constitucional, reúne los distintos elementos y fuerzas en un sistema armónico y se esfuerza por tener en cuenta las tendencias diversas y opuestas en lo que tienen de válido [24]. El eclecticismo será la filosofía de este sistema de gobierno mixto. Política y filosofía se influencian mutuamente en el talante conciliador de V. Cousin, que reniega de todo principio exclusivo en el Estado y en el sistema de pensamiento.

Pero es fácil ver, como se ha dicho, lo ambiguo de esta posición tanto en política como en filosofía. Las diferentes doctrinas, entre sí incoherentes y a veces contradictorias, se disgregarían y se anularían en el conjunto si el ecléctico no poseyera de antemano unos principios sistemáticos que fueran criterio para discernir las verdades de los errores y estableciera el ajuste de las distintas piezas en un todo coherente y sin

[23] De igual suerte, las dos series de la *Historia de la filosofía* fueron después reelaboradas y publicadas en los volúmenes separados: *Introduction à l'histoire de la philosophie* ([6]1865), *Histoire générale de la philosophie jusqu'à la fin du XVIIe siècle* (2 vols., [9]1872). Otras obras: *Premiers essais de philosophie*; *Philosophie sensualiste*; *Philosophie écossaise*; *Philosophie de Kant* (3 vols., [4]1863). Trad. esp. *De la verdad, de la belleza y del bien* (Valencia 1873).

[24] *Fragments philosophiques*. Prólogo a la 2.ª ed. (París 1855) p.98; cf. p.42ss.

contradicción. Por eso, ante las críticas de algunos, como Marrast, que acusaba el pensamiento de Cousin de falta de fijeza, de ser un combinado de ideas recogidas sin reflexión, y asimilaba el eclecticismo a un sincretismo [25], nuestro filósofo precisa que su eclecticismo es más bien un *método*, o «aplicación de un sistema que supone y del cual parte..., pues es preciso tener determinado sistema para juzgar de todos los demás» [26].

Es lo que asimismo declara Cousin en el prólogo de su obra teórica *De lo verdadero, de lo bello y del bien*. El eclecticismo es una aplicación, no un principio de la filosofía, la cual, para él, consiste en el espiritualismo. En largo y significativo párrafo expone el alcance de este su sistema, cuyo contenido lo forman las grandes verdades de la tradición espiritualista sobre Dios, espiritualidad e inmortalidad del alma, la libertad, responsabilidad personal y obligación moral, los altos valores de la virtud, la justicia y el orden social. Es el sistema que funda el sentimiento religioso, subordina los sentidos al espíritu y conduce al verdadero arte así como al verdadero Estado, que es la monarquía constitucional. Se trata, en fin, de «la filosofía, que es la aliada natural de las buenas causas», es decir, la que formaba el ambiente cultural de la Restauración y sostenía el orden político establecido [27]. Mas, por la enumeración de las fuentes que invoca—Sócrates y Platón, el Evangelio y Descartes, Royer-Collard y románticos—, bien se echa de ver el espíritu ecléctico que anima tal sistema. El eclecticismo está no sólo en el método, sino también en la doctrina y contenido. Se trata, pues, de un espiritualismo ecléctico.

Espiritualismo psicologista.—Cousin parte, para fundar su sistema, de la observación interior o del análisis de la conciencia, según la doctrina escocesa del sentido común y el mé-

[25] A. Marrast, *Examen critique du cours de M. Cousin* (París 1828) p.338.

[26] *Fragments philosophiques* p.91.

[27] *Du vrai, du beau et du bien* (Prefacio de la edición de París de 1853): «Nuestra verdadera doctrina, nuestra verdadera bandera, es el *espiritualismo*; esta filosofía sólida y generosa que empieza con Sócrates y Platón y que el Evangelio ha difundido por el mundo; que Descartes ha expuesto en las formas severas del genio moderno; que ha sido en el siglo XVII una de las glorias y de las fuerzas de la patria; que ha perecido junto con la grandeza nacional en el siglo XVIII y que al principio de este siglo Royer-Collard rehabilitó en la enseñanza pública, mientras Chateaubriand y Madame Staël la llevaban a la literatura y al arte... Esta filosofía enseña la espiritualidad del alma, la libertad y responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia, la belleza de la caridad; y más allá de los confines de este mundo, nos muestra un Dios autor y tipo de la humanidad, que, después de haberla creado con una finalidad excelente, no la abandonará en el desarrollo misterioso de su destino. Esta filosofía es *aliada natural de las buenas causas*. Sostiene el sentimiento religioso, favorece el verdadero arte, la poesía digna de este nombre, la gran literatura, es el apoyo del derecho; rechaza tanto la demagogia como la tiranía; enseña a todos los hombres a respetarse y amarse y conduce poco a poco a las sociedades humanas a la verdadera república, este sueño de todas las almas generosas que en nuestros días, en Europa, sólo la monarquía constitucional puede realizar».

todo de experimentación que se hallaba en el ambiente y triunfaba en la física. Este método de análisis interior debe descubrir las verdades del sentido común que existen en todo hombre con anterioridad a la reflexión, y que la filosofía ha de reencontrar por el razonamiento. Son las verdades antes mencionadas de la realidad espiritual de la persona humana, de la naturaleza y de Dios. Este método de observación que es la psicología como la entiende Cousin, ha de ser tal, que culmine, mediante inducciones irreprochables, en afirmaciones metafísicas que tengan un carácter tan «científico» como las leyes físicas. La ontología, pues, se funda en la psicología [28].

Pero el método de observación empleado por Bacon, Locke y Condillac sólo llegaba al sensualismo, y por él al materialismo. Se trataba de una observación incompleta y demasiado superficial, pues Bacon limitaba la experimentación a las cosas físicas, y de él heredó Condillac su afán de limitar todo el contenido del espíritu a la sensación, a la impresión pasiva de las cosas en nosotros. Laromiguière corrigió en esto a Condillac, señalando la existencia de fenómenos activos irreductibles, como la atención; y Maine de Biran puso en claro la actividad interna a que está unida la conciencia del yo. Nacía así la idea de dos facultades: una pasiva, la sensación, y otra activa, la voluntad. Pero ambos se equivocaron al confundir esta facultad activa con la razón o facultad de los principios; de ahí el intento fracasado de Biran para derivar de la apercepción de sí mismo el principio de causalidad.

Y es que los principios universales y necesarios son objeto de una tercera facultad: la razón, que sobrepasa el dato contingente de la sensación y que conoce los objetos independientemente del yo activo. De ahí la teoría de Cousin de las tres facultades: sensibilidad, voluntad e inteligencia. Esta clasificación es, según él, el resultado de la observación de sí mismo y no permite génesis alguna, al modo de Condillac, por ser la condición de la conciencia, ya que el yo no se apercibe sino distinguiéndose de la sensación, ni apercibe cosa alguna sino por intermedio de la razón, única capaz de verdad; la necesidad y universalidad de los principios son, pues, hechos de conciencia, lo mismo que los datos de los sentidos.

El análisis psicológico lleva, por lo tanto, al descubrimiento de la *razón* como dato inmediato de la conciencia. Por ella

[28] *Fragments philosophiques*. Prólogo (París [2]1855) (p.63): «Su carácter singular (del nuevo sistema) reside en *fundar la ontología sobre la psicología* y pasar de una a otra con ayuda de una facultad subjetiva y objetiva a la vez, que aparece en nosotros sin pertenecernos exclusivamente, que ilumina al pastor y al filósofo, que no falta a nadie y basta a todos, que del seno de la ciencia se extiende hasta el ser de los seres: la razón». Fue típica en Cousin la «manía del prólogo», que notaba Marrast, donde expresó a veces su pensamiento más personal.

va a operarse el *paso* de la psicología a la ontología, el cual dará a la metafísica su certeza. En efecto, la aplicación de los principios racionales a los demás hechos de conciencia, lleva a aserciones concernientes a los seres externos; gracias a la razón, puente tendido entre la conciencia y el ser, la limitación a los datos internos, que era el punto de partida, no nos ata al idealismo subjetivista. Estos principios se reducen a dos: causalidad y sustancia. Aplicados a los fenómenos de la sensación, dan la sustancia del yo; aplicados a los fenómenos de la sensación, dan la sustancia exterior o naturaleza, causa de la sensación; finalmente, no teniendo estas sustancias su razón en sí mismas, nos encaminan hacia una sustancia absoluta, que es Dios.

De este modo, en la doctrina de Cousin, los seres reales no son alcanzados sino por una inducción racional que parte de los hechos de conciencia, únicos dados. A la objeción, proveniente del subjetivismo kantiano y de Lamennais, de que la razón, de por sí un hecho puramente subjetivo o actividad meramente individual, no puede sobrepasar los límites de la conciencia, responde Cousin con su teoría de «la razón impersonal», que, como facultad de principios universales, dotados de valor absoluto, nos coloca, en cierto modo, fuera del campo del yo y es capaz de entrar en contacto con lo real por su capacidad de apercepción de la verdad.

La teoría de la «razón impersonal» (que en Cousin es fuente además de su *racionalismo*, como le acusaban los católicos) lleva al sistema a un nudo de incoherencias por su tránsito injustificado de lo psicológico a lo ontológico. Cousin se dio cuenta de pisar un terreno movedizo, por lo que su pensamiento era inestable. Otras veces, para justificar los testimonios de la conciencia con sus verdades y principios inmutables, recurre a Dios, identificado con lo verdadero, lo bello y el bien, y, por tanto, con el principio que funda en la conciencia humana las verdades eternas y los valores absolutos [29].

La concepción cousiniana sobre Dios fue particularmente fluctuante y en ella sufrió un cambio profundo, deslizándose desde la noción tradicional y del sentido común de Dios, como causa creadora a la que se llega por inducción partiendo del mundo, según las pruebas clásicas, al pensamiento panteísta

[29] *Du vrai, du bon et du bien* (p.458-9): «Yo no puedo concebir a Dios sino en sus manifestaciones y mediante las señales que Él me da sobre su existencia; de la misma manera que no puedo concebir un ser si no es por sus atributos; una causa, si no es por sus efectos, y del mismo modo que no me conozco a mí mismo si no es mediante el ejercicio de mis facultades. Quitadme mis facultades y la conciencia que me las atestigua, y yo no existo en realidad para mí. Lo mismo sucede respecto a Dios: quitad la naturaleza y el alma, y toda señal de Dios desaparece. Por tanto, *solo en la naturaleza y en el alma es necesario buscarle y se le podrá encontrar*».

que ve en el mundo y el hombre momentos de la evolución de la vida divina. En ello se aprecia claramente la fuerte influencia del idealismo germánico. Cousin rechazó reiteradamente el «Dios abstracto de la escolástica», incomprensible e incognoscible, «unidad absoluta, de tal modo superior y anterior al mundo, que resulta extraño a él». Con las mismas fórmulas del idealismo hacía de Dios la unidad de los contrarios; sería a la vez lo ideal y lo real, lo uno y lo múltiple, eternidad y tiempo, infinito y finito, añadiendo que «no hay Dios sin mundo, igual que no hay mundo sin Dios». Inspirándose asimismo en Hegel, pretendía explicar la creación mejor que los católicos. Siendo la sustancia de por sí infinita, debe constituir el ser único, fuente creadora del universo; pero es absurdo hablar de una creación *ex nihilo*. Dios produce de su sustancia el universo mediante una evolución natural, voluntaria, pero derivada necesariamente de su perfección absoluta. Por lo tanto, la vida del universo, así como de los hombres y de los pueblos, aparece como una manifestación de la vida divina.

No es extraño que las polémicas arreciaran contra el filósofo oficial, que pretendía atribuirse el monopolio doctrinal desde la Universidad, y que los católicos le acusaran de panteísmo e irreligiosidad. Cousin, después de 1833, corrigió sus doctrinas panteístas según un criterio cartesiano, pero no abdicó del principio racionalista negador de la revelación cristiana. Su espíritu moderado y pacificador evitaba chocar con la religión. Era su afán fundar una gran escuela de filosofía independiente de la religión, con frecuencia su auxiliar aparente, pero más realmente su protectora y a veces su dominadora, esperando quizá sustituirla.

La influencia de Hegel se traduce también en la *concepción cíclica* que profesa V. Cousin de la *historia de la filosofía*. Según él, los infinitos sistemas filosóficos son productos necesarios del espíritu humano, encadenados conforme a una ley. Y se reducen en realidad a cuatro, los cuales se suceden en un orden casi constante: el espíritu, sujeto a los sentidos, adopta primeramente *el sensualismo*, que le conduce al materialismo; después, al desconfiar de los sentidos, llega al *idealismo*, que cree hallar la explicación del universo no en el orden real y sensible, sino en un orden lógico espiritual; a estos dogmatismos sucede luego el *escepticismo*, que, ante tales contradicciones, concluye que la verdad es inaccesible; pero la necesidad de certeza, que no puede satisfacer la razón, le conduce al misticismo, en que la razón

cree salvarse renunciando a sí misma. Tal proceso de cuatro fases se repite sin fin. Y los cuatro sistemas tienen cada uno su verdad, que el método o sistema del eclecticismo conserva o integra, recortando sus excesos [30]. Este principio típico del eclecticismo es el que aplicará Cousin a sus investigaciones sobre historia de la filosofía y orientará sus juicios sobre la evolución de las doctrinas.

El entusiasmo por Cousin se mantuvo, sobre todo entre las décadas del 20 al 40, en la juventud liberal primeramente; después, entre los moderados y una parte de los mismos católicos liberales. Pasado este período, cayó en descrédito, combatido por todas partes. Es curioso que una filosofía de la conciliación universal coligara contra ella los adversarios más opuestos: hegelianos, católicos, positivistas, neokantianos. En la segunda mitad del siglo, el espiritualismo cousiniano era sinónimo de filosofía acrítica. Hoy se reconoce la eficacia histórica de su obra como fusión del pensamiento y la práctica política, y el impulso poderoso que dio la escuela a los estudios históricos y eruditos. Pero, como todo eclecticismo, es notoria su debilidad especulativa. La fortuna de este sistema no podía sobrepasar el período histórico al que estaba ligado.

Una influencia especial de V. Cousin aparece en el gran investigador aristotélico JULIO BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE (1805-1895). Nació y estudió en París, y fue primero colaborador en varios periódicos, enseñando después en la Escuela Politécnica. Su actividad docente se desarrolló sobre todo como profesor de filosofía griega y latina en el Colegio de Francia (1838-1852). Desde 1848 participó también activamente en la vida política. La fama de este gran estudioso va ligada a la traducción al francés de todas las obras de Aristóteles, que publicó en treinta volúmenes desde 1837 a 1892. La traducción de cada escrito va precedida de un *Préface*, verdadero estudio monográfico de la respectiva obra. Publicó asimismo otros trabajos de interés filosófico, como *La logique d'Aristote* (París 1838), *De l'École d'Alexandrie* (1845), *Des Védas* (1854), *Le Bouddha et sa religion* (1860), *Mahomet et le Coran* (1865), *Philosophie des deux Ampère* (1866), *La philosophie dans ses rapports avec la science et la religion* (1889) y la amplia monografía sobre el maestro: *M. Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance*, 3 vols. (1895) [31].

En Barthélemy-Saint Hilaire, el traductor y comentarista ha eclipsado al filósofo, cuyo pensamiento es expuesto sobre

30 *Histoire générale de la philosophie* lec.1.ª

31 Cf. G. PICOT, *Barthélemy-Saint Hilaire* (París 1899); M. FRANCUR, *Un sage, M. Barthélemy-Saint Hilaire* (París 1905).

todo en los prefacios a las obras aristotélicas. Es la suya una filosofía espiritualista inspirada en V. Cousin y en motivos cartesianos. El fundamento de la misma es situado en la antropología. El hombre está constituido por dos principios: cuerpo y espíritu. Sólo el espíritu conoce y se conoce como pensamiento. El método auténtico de la filosofía es el de la reflexión del espíritu sobre sí mismo, su naturaleza y sus leyes. De este modo podrán constituirse las diversas disciplinas de una filosofía sistemática. Ante todo, deriva Barthélemy una psicología filosófica que afirma la sustancialidad, espiritualidad e inmortalidad del alma. Una ética, acompañada de una pedagogía, que reconoce en la ley moral, inmanente al hombre y a la vez trascendente, el principio superior sobre el que se funda el valor de la vida individual y social y de la misma política. Una teodicea, por fin, que desde la presencia de la ley moral asciende a Dios como fuente y sanción de la misma. La filosofía se distingue de la ciencia por su método, que es reflexivo; por su objeto, que es el espíritu, y por el conocimiento que obtiene, que es el de las causas y del sentido de totalidad. Filosofía y religión difieren a su vez por el origen, individual en la primera y colectivo en la segunda, y por el principio informativo, que es libertad y razón pura en la una, autoridad y fe en la otra. La tendencia psicologista del método no impide, pues, a este insigne aristotélico aceptar las tesis básicas de la metafísica tradicional.

EL ESPIRITUALISMO ITALIANO

En la primera mitad del siglo XIX, los más destacados pensadores italianos forman una corriente de pensamiento análoga y paralela a la filosofía francesa del mismo período. Los escritores franceses de la Restauración influyeron en sus varias direcciones sobre estos autores, que representan asimismo la filosofía del *Resurgimiento* italiano. Los diversos matices de inspiración se diversifican en sus principales figuras: Galluppi reanuda el intento de Biran y Cousin de hacer servir la ideología para la defensa del espiritualismo tradicional; Rosmini y Gioberti están más próximos al tradicionalismo de De Bonald y Lamennais, siendo con frecuencia presentados como epígonos de su escuela, y Mazzini, principal creador del movimiento político del Resurgimiento, se inspira en el Lamennais posterior del liberalismo.

Mas la característica principal de todos ellos es formar un movimiento de *restauración espiritualista*. Este espiritualismo

no es ya ecléctico y racionalista. Se trata del espiritualismo tradicional cristiano, al que tratan de conducir de nuevo la filosofía y la cultura, como en los tiempos áureos del pensamiento patrio. Por ello reaccionan vivamente contra el racionalismo de la Ilustración, el idealismo alemán y el empirismo sensualista, sistemas que dan a conocer y a la vez combaten duramente. Ellos son los defensores de la realidad objetiva contra el subjetivismo de la filosofía alemana, los creyentes sinceros de la trascendencia de Dios y la espiritualidad del alma contra el empirismo materialista y el inmanentismo del devenir histórico. Pero no condenan en bloque, como los tradicionalistas franceses, el pensamiento moderno ni el progreso, sino tratan más bien de penetrar en sus exigencias más profundas para contribuir a la solución de los problemas por las nuevas filosofías planteados y renovar así la tradición. No siempre, es verdad, restituyen el pensamiento espiritualista cristiano a sus fuentes puras; las influencias recibidas de aquellas filosofías les desvían aún por extrañas trayectorias.

JUAN DOMINGO ROMAGNOSI (1761-1835) representa la transición desde el sensismo empirista al intelectualismo del siglo XIX, y en el plano político-social es uno de los precursores del Resurgimiento. Estudió en el Colegio Alberoni, de Piacenza, cuando todavía estaba vivo el influjo de Condillac. Fue profesor de derecho penal en Parma, Pavía y Milán, siendo sobre todo conocido como jurista insigne y economista, autor de numerosas obras de derecho y partícipe en la redacción de los códigos de derecho italiano. Por sus ideas liberales fue destituido en 1817 de la enseñanza. Pero es también notable su producción filosófica. Escribió, entre otras obras, *Che cosa è la mente sana?* (Milán 1827), *Della suprema economia dell'umano sapere in relazione alla mente sana* (1828), *Vedute fondamentali sull'arte logica* (1832), *Sull'indole e sui fattori del incivilmento* (1832) [32].

El interés especulativo de Romagnosi se orienta hacia el problema gnoseológico o análisis del proceso cognoscitivo. La suya es la filosofía del hombre interior, o ideología. En este análisis trata de seguir una vía media entre el sensismo y el intelectualismo, entre el realismo y el idealismo. El intelecto se funda sobre la sensación provocada por el mundo externo; no

[32] Edición de *Opere complete*, por A. DE GIORGI, 8 vols. (Milán 1841-48; Nápoles-Palermo 1850-77). Cf. E. DI CARLO, *Bibliografia romagnosiana* (Palermo 1936); G. FERRARI, *La mente di G. D. Romagnosi* (Milán 1913); A. NORSA, *Il pensiero filosofico di G. D. Romagnosi* (Milán 1930); G. A. BELLONI, *Romagnosi. Profilo storico* (Milán 1931); A. CREDALI, *G. D. Romagnosi. La vita, i tempi, le opere* (Módena 1935); G. PERTICOLE, *La filosofia «civile» di Romagnosi* (Florencia 1935); L. CABOARA, *La filosofia politica di Romagnosi* (Roma 1936); R. ALBUCCI, *La dottrina di G. D. Romagnosi intorno a la civiltà* (Padua 1966).

hay pensamiento sin sensación. Pero el yo no acoge pasivamente la sensación, porque el espíritu aprehende la sensación de modo activo. Yerra tanto el sensualismo, que hace derivar todas las ideas de los sentidos, como el intelectualismo, que las extrae del fondo del alma. El conocimiento es el resultado de la acción recíproca del mundo externo y del espíritu, de la potencia del objeto o no-yo, y de la potencia del sujeto, o el yo. La actividad intelectual que establece las relaciones entre los datos sensibles es llamada *sentido lógico o racional*, que no es derivable de la experiencia, sino que más bien hace posible la experiencia. Este sentido lógico interviene en todo acto cognoscitivo y sobre el material dado por los sentidos establece las ideas de extensión, tiempo, número. Estos conceptos mentales o *signos* racionales no dependen exclusivamente de la acción de los sentidos y constituyen el mundo de la razón o intelecto. Pero no son simples categorías *a priori* o formas preexistentes al conocer, ni tampoco vienen de fuera; constituyen funciones fundamentales de nuestra alma, y las ideas que de ellas se siguen son «hechuras mentales».

La concepción de nuestro filósofo anda oscilante entre un fenomenismo idealista y un realismo indeterminado. Sólo un factor externo puede explicar la diferencia y sucesión de las ideas. Pero no podemos conocer la esencia de la realidad; estamos en relación inmediata no con los objetos externos, sino con nuestras ideas, y sólo a través de ellas captamos los seres externos. El conocer se reduce así a percibir cuanto de ideable hay en las cosas; y la verdad está en la correspondencia de nuestro saber no con las cosas y sus nexos reales, sino con la acción de éstas en nosotros.

Romagnosi ha integrado esta filosofía pura, o análisis del hombre interior, en la llamada *filosofía civil*, doctrina operativa que comprende también la economía, el derecho y la política. El individuo aislado es una abstracción; el hombre real es el civil o social; por lo cual la «plena filosofía» es sólo la que estudia la «civilización». Y en sus escritos varios sobre el tema trató de mostrar las leyes sobre la génesis de la civilización entre las naciones y los caminos de la civilización en su propagarse a través de los pueblos.

Pascual Galluppi (1770-1846) * es el iniciador del espiritualismo italiano.

* **Bibliografía:** G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi* (Roma 1903; Milán 1930); Id., *Albori della nuova Italia* (Lanciano 1923); M. A. Rocchi, *P. Galluppi, storico della filosofia* (Palermo 1934); E. Vigorità, *Genovesi, Galluppi e Spaventa* (Nápoles 1938); R. d'Auria, *Il Galluppi interprete di Kant* (Roma 1942); G. di Napoli, *La filosofia di P. Galluppi* (Padua 1947, con amplia bibliografía); E. Cardone, *La teologia nazionale di P. Galluppi* (Palma 1959);

Nació en Tropea, Calabria. De familia noble, recibió una primera educación cultural en la ciudad natal, donde estudió filosofía y matemáticas con el canónigo Ruffa, y después en el seminario de Santa Lucía del Mela, en Sicilia. Sus primeros intereses fueron los estudios teológicos y patrísticos, siguiendo los cursos en la Universidad de Nápoles con el teólogo regalista F. Conforti. Fruto de esos estudios fue una *Memoria apologetica* (Nápoles 1795), que fue criticada por su matiz de agustinianismo jansenista.

Por el mismo tiempo se entregó con avidez al estudio de la filosofía. Su primer encuentro fue con el pensamiento de Leibniz, habiendo luego profundizado en la tradición racionalista de las escuelas de Descartes y de Leibniz. En sus *Cartas filosóficas* y *Autobiografía* relata que a los treinta años (1800) leyó las obras de Condillac. El estudio atento de las mismas y la lectura posterior de Locke conmovieron la propia confianza en el dogmatismo racionalista. Pero tampoco las doctrinas sensualistas le satisfacen, antes bien se reafirmó en una gran aversión hacia el sensualismo radical. Entre 1807 y 1815 se dio a la lectura de las obras de Kant. El conocimiento de esta filosofía tampoco cambió su dirección mental. Su profunda fe religiosa y su formación teológica, a la vez que un raro y clarividente talento personal, le impedían caer en el escepticismo de la verdad absoluta a que conducían esos sistemas. Pero añade que el estudio de la filosofía crítica le confirmó en la necesidad de realizar una labor gnoseológica y crítica previa a toda construcción sistemática. Aceptaba así del kantianismo la legitimidad del problema crítico, pero rechazaba la solución kantiana. Sus convicciones permanecieron inquebrantables respecto a que la filosofía debe contener verdades absolutas.

Expresión amplia de sus investigaciones fue su obra principal: *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* (6 vols., I-II, Nápoles 1819; III-VI, Messina 1822, 1832). Todo el resto de sus obras puede considerarse como comentario o divulgación de las doctrinas contenidas en esta obra. Para hacer accesibles sus ideas a la juventud escribió *Elementi di filosofia* (Messina 1820, 1827), que contiene la exposición sucinta de las diversas ramas filosóficas. Su otra obra *Lettere filosofiche sulle vicende de la filosofia da Cartesio sino a Kant* (Messina 1827) puede llamarse la primera y penetrante síntesis del pensamiento moderno hecho en Italia. Con ella y las restantes obras llegó a ser un benemérito de la cultura filosófica italiana por haber dado a conocer, en exposiciones claras y precisas, la filosofía europea más reciente. Estas obras son *Su l'analisi e la sintesi* (Nápoles 1807), *Lezioni di logica e metafisica* (4 vols., Nápoles 1832-34), *Filosofia della volontà* (1832-40), *Considerazioni filosophiche sull'idealismo trascendentale e sul racionalismo assoluto* (1841)[33].

La fama adquirida con sus escritos le valió la cátedra de filoso-

D. CIOCCOLI, *Il concetto di storia della filosofia nelle ricerche storiche di P. Galluppi* (Urbino 1964).

[33] *Lettere philosophiche*, ed. de A. GUZZO (Florencia 1923); *Elementi di filosofia*. II: *Psicologia*, ed. de M. PITTAU (Roma 1963).

fía teórica de la Universidad de Nápoles (1831). Fue también nombrado correspondiente de la Academia de Francia (1838) y condecorado con la Legión de Honor. De los años últimos (1840-44) dejó numerosos artículos de revista y manuscritos sobre temas filosófico-religiosos. A lo largo de toda su obra le dominó la preocupación apologética de poner un dique a las falsas filosofías y luchar por la verdad. Galluppi es el primer pensador italiano que asume una confrontación *crítica* respecto del empirismo y racionalismo prekantiano, así como del criticismo de Kant.

Realismo gnoseológico.—Galluppi intentó encontrar un camino medio entre el empirismo y el racionalismo dogmático para llegar a la certeza por el análisis crítico de la conciencia. «Filosofía de la experiencia» llama a esta nueva vía, que quiere partir de la experiencia para explicarla a través de la razón; la superación de la experiencia debe reclamarse a la experiencia misma.

Galluppi adopta de Condillac y los ideólogos el principio de que el análisis es la actividad fundamental del espíritu y el único método de la filosofía. El punto de partida de este análisis será la conciencia, ya revalorizada por los eclécticos franceses y vinculada a la filosofía escocesa del sentido común. El primer dato inmediato, o «el hecho primitivo» de la conciencia, es la existencia del yo cognoscente, presente a la conciencia en todos sus actos. Esta verdad primitiva es *intuición inmediata* en el sentido de aprehensión inmediata del objeto, el yo. Pero este dato inmediato es complejo: consiste en ofrecer a la vez *el yo y el fuera de mí* con la realidad de ambos. «El yo es aquello que se percibe a sí mismo y que percibe también el fuera de sí» [34]. El *cogito* de Galluppi no es puro pensamiento o pensamiento que pone el ser, sino revelación del ser en la autoexpresión de un yo real. La autopercepción muestra el yo afectado por modificaciones que no provienen de sí; por tanto, la autopercepción es al mismo tiempo heteropercepción: «No puede tener el espíritu humano la percepción de *mí* sin tener también la de un *fuera de mí*» [35].

De este mismo tipo es la experiencia inmediata de las sensaciones, tanto de la sensibilidad exterior como del *sentimiento* o conciencia de la sensación. Porque el sentimiento tiene por objeto la sensación; y la sensación externa, no pudiendo estar privada de objeto, ha de tener como objeto inmediato la cosa

[34] *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* II 7 (n.119): «Los objetos de nuestras apercepciones son el yo y el fuera de mí. El yo es aquello que se percibe a sí mismo y que percibe también el fuera de sí; es, pues, propio de la esencia del yo el percibir lo que acontece en él. El sentimiento de la conciencia es la misma conciencia, o sea la misma percepción del yo».

[35] *Saggio*... III n.1.

misma. Las sensaciones son, por lo mismo, también intuiciones, en cuanto se refieren directamente a los objetos externos.

En consecuencia, la existencia del yo y la realidad del mundo exterior están, según Galluppi, directamente atestiguadas por la conciencia; y por ello mismo quedan fuera de toda duda, ya que el testimonio de la conciencia es entendido (igual que en la filosofía del sentido común) como «verdad primitiva» que la filosofía debe simplemente aceptar. Es, pues, cierta no sólo la extrasubjetividad de la percepción (como conocimiento de lo concreto sensible), sino también su carácter inmediato. El espíritu, al percibir, no se detiene en las modificaciones subjetivas, sino que en ellas capta inmediatamente lo otro fuera de sí, la realidad exterior [36]. En esta tesis se opone Galluppi a casi toda la filosofía moderna, de la cual es característico el mediatismo perceptivo.

En este sentido, y contra el nominalismo de la tradición empirista de Locke, Berkeley y Condillac, procede Galluppi a justificar la existencia y la verdad de los conceptos universales. Las ideas existen en el espíritu; son atestiguadas por la «conciencia íntima». Pero niega que haya ideas innatas, ni siquiera la idea de ser (por ello polemizó con Rosmini), sino que todas son formadas por un trabajo abstractivo y desindividuante del pensamiento sobre los datos de la experiencia. Por ello también puede decirse que las verdades universales obtenidas de su confrontación en la conciencia son verdades experimentales en cuanto son reveladas por la experiencia interna.

La abstracción, que no es encontrar una idea, sino formarla sobre el material perceptivo, es para Galluppi una forma de análisis. Y toda la actividad del espíritu sobre los datos de la experiencia se divide en dos funciones: el *análisis* y la *síntesis*, es decir, la facultad de aislar las percepciones, de descomponerlas, y la de unirlas, de componerlas. Así se forma el *juicio*. Sólo cuando se juzga se conoce, pues conocer es juzgar. Se distingue, por tanto, el juzgar del sentir, a diferencia de cuanto afirma el sensismo. Galluppi habla también de diferentes formas de síntesis: hay *síntesis real*, o conexión de lo que la experiencia le proporciona al espíritu; *síntesis ideal objetiva*, o relaciones lógicas entre ideas puras, y *síntesis ideal subjetiva*, así como *síntesis imaginativas*, como las que construye la imaginación *poética* para crear sus obras. Pero el conocimiento consiste solamente en la *síntesis real*. Para conocer, el espíritu debe reunir el mate-

[36] *Saggio*... II (n.59): «El espíritu no puede percibir los objetos por medio de las ideas si no percibe éstas como representaciones de los objetos. Y no puede percibirlas como representaciones de los objetos sin percibirlas como semejantes a los objetos, sin percibir los objetos. El espíritu, por tanto, no puede percibir los objetos sino por medio de las ideas».

rial resultante de su análisis en conformidad con la unidad que aquél tenía en la experiencia primitiva. La verdad de cualquier síntesis procede de su correspondencia con la *unidad objetiva*, que, en lo que se refiere a los cuerpos, se llama *física*, y en lo referente al sujeto es unidad metafísica [37]. Resulta de ahí que, para Galluppi, no cabe entender la síntesis en sentido kantiano, como posibilidad originaria de la constitución y validez del mundo del conocimiento. La síntesis de que habla es solamente un modo indirecto de volver al dato primitivo de la experiencia. Y repetidas veces declara imposibles los juicios sintéticos *a priori* de Kant, que él sustituye por las verdades «primitivas», sacadas de la experiencia mediante el análisis, entendido como condición del conocimiento. De igual suerte, cuando admite la presencia en el espíritu de ideas *subjetivas*, éstas tampoco se identifican con el *a priori* kantiano; subjetiva por su origen—no por su valor—es la idea que proviene de un trabajo mental de reflexión sobre la base de lo ya percibido; así las ideas de Dios, el deber, el mérito, etc.

Metafísica y moral.—En una tal doctrina gnoseológica está ya dado el valor realista de las grandes verdades metafísicas. Los principios de sustancia, causalidad eficiente y finalidad tienen para Galluppi valor de realidad, que el espíritu los enuncia por reflexión sobre la experiencia. Justamente del principio de causalidad Galluppi afirma, contra las dudas de Hume, que es directamente testimoniado por la conciencia y vale, por tanto, como «verdad primitiva». La «objetividad del principio de causalidad» se deduce, junto con la realidad del absoluto, de la misma existencia del yo [38].

El valor real de la causalidad ofrece, según nuestro autor, la posibilidad de demostrar la existencia de Dios como causa de nuestro ser y del universo entero. Para él son plenamente válidas las vías cosmológicas de la mutación, que demuestran la existencia del ser inmutable [39], y las de la contingencia y el orden del mundo, que llevan a afirmar «la causa absoluta y autor supremo» de la naturaleza. En cambio, rechaza la prueba ontológica, porque incluye confusión indebida del orden lógico y

[37] Ibid., III 9 n.51-52.

[38] Ibid., II 4 (n.75): «El yo no puede existir independientemente de cualquier existencia externa; por tanto, es un efecto que supone su causa eficiente. En el sentimiento, pues, del yo variable me es dada la objetividad del principio de causalidad y del absoluto».

[39] Ibid., I 4 (n.121): «Yo soy un ser mudable: esta verdad es un dato de experiencia. Un ser mudable no puede existir por sí mismo; esta verdad es resultado del raciocinio, el cual muestra la identidad entre la idea del ser que existe por sí mismo y la idea del ser inmutable. De estas dos verdades se deriva esta consecuencia: yo no existo por mí mismo, yo soy un efecto. Llevado a esta consecuencia por un análisis indiscutible, yo inquiero además si la causa que me ha producido es inteligente o ciega; y encuentro que mi razón puede llegar incluso a mostrarse la inteligencia de la causa primera de mi ser».

el orden ontológico. Como la teodicea tradicional, sostiene que estas pruebas descubren a la vez los atributos metafísicos de Dios: ser por sí mismo existente, causa creadora e inteligencia suprema. El matiz de agnosticismo que Galluppi expresa es justo: ignoramos la naturaleza íntima de la acción creadora y del ser de Dios, así como del obrar de las causas particulares. Pero esta incomprensibilidad y misterio que el teísmo encierra es muy distinto del absurdo a que otros sistemas—el panteísmo, materialismo, etc.—llevan, y que nos obligan a rechazarlos [40].

La metafísica teísta importa también una concepción espiritualista del hombre. Galluppi afirma con energía la espiritualidad sustancial del alma y su inmortalidad como verdades racionales ciertas, además de la libertad como poder de elección. La conciencia del *yo pienso* es en Galluppi la autopresencia de un espíritu inmortal y libre, no la mera condición trascendente del conocimiento.

Las doctrinas morales de Galluppi, expuestas en su *Filosofía de la voluntad*, están plenamente de acuerdo con su espiritualismo teísta, si bien tienen el mismo punto de partida gnoseológico del sentido íntimo o la conciencia y un cierto parentesco con los eclécticos franceses y la escuela escocesa. La actividad del yo por la voluntad es atestiguada en la conciencia y, por tanto, es una verdad primitiva. También la libertad es objeto del testimonio infalible de la conciencia [41]. Las nociones del bien y el mal moral son asimismo verdades primitivas dadas en el testimonio de la conciencia, junto con la ley natural [42]. La razón es la que impera la acción moralmente buena; pero no crea la moralidad, sino que la proclama e impone a las tendencias inferiores, como pregonera de una razón trascendente, pues la ley moral es también mandato de Dios [43]. El deber es llamado una «idea subjetiva» en el sentido antes explicado, en cuanto que no se obtiene sobre una percepción, sino es fruto de una refle-

[40] Ibid., V (n.63): «Reconociendo las verdades primitivas de la experiencia, y por ello la realidad de los cambios de la naturaleza, y admitiendo la contingencia de la naturaleza en cuanto a su existencia como en cuanto al modo de existir..., llegamos a poner la causa absoluta de la naturaleza en la libertad del autor supremo de ella, y a reconocer aquella suprema inteligencia que el orden admirable del universo nos descubre a cada instante... Se debe, pues, preferir, abrazando el teísmo, el respetar la incomprensibilidad de la divina naturaleza y rechazar los absurdos que los otros sistemas presentan en gran número. El teísmo es incomprensible, pero no absurdo; el panteísmo, el atomismo, el fetichismo, el criticismo, son mucho más incomprensibles, y además incluyen en su seno tantos o más absurdos». Cf. IV 10 n.98-100.

[41] *Filosofia della volontà* I 6 n.60; 7 n.108.

[42] Ibid., II 1 (n.1): «La existencia del bien y del mal moral, y, en consecuencia, de una ley moral natural, es una verdad primitiva atestiguada por nuestra conciencia, del mismo modo que la realidad de nuestro conocimiento es una verdad primitiva e indemostrable».

[43] Ibid., II 2 (n.28): «Siendo nuestra naturaleza un efecto de la voluntad divina..., Dios ha querido que nuestra razón nos mostrara los deberes que nos muestra y ha querido manifestarnos sus divinos preceptos por medio de nuestra razón. Esta es la ley escrita por Dios en nuestros corazones».

xión sobre la realidad en sus relaciones con el hombre. La ley moral tiene por fundamento la naturaleza, y ello hace que no sea formalista, sino fundada sobre el orden del universo y de los fines; pero es a la vez un precepto de Dios.

Esta visión del orden moral refleja con precisión la concepción de la filosofía católica. Nada tiene que ver, pues, la subjetividad en Galluppi con la absoluta aprioridad de Kant. No es la libertad que nos impone el deber en una síntesis *a priori* práctica, sino es la razón que proclama la obligación en función de un mandato divino adecuado al orden del universo. Y se han de corregir las opiniones de muchos críticos, para quienes Galluppi habría seguido a Kant en el plano moral después de combatirlo en el plano teórico.

ANTONIO ROSMINI-SERBATI (1797-1855) * es el filósofo más original y fecundo y el que más poderosa influencia ha ejercido dentro del pensamiento italiano de la época.

Vida y obras.—Nació en Rovereto, de familia noble, e hizo sus primeros estudios en su ciudad natal. Su primer maestro de filosofía fue el sensista Pablo Orsi. Cursó los estudios de teología en la Universidad de Padua, recibiendo la licencia «en divinidad y en derecho canónico» (1822). Se había ordenado sacerdote en 1821. Marchó después a Roma, donde Pío VII hubiera querido retenerlo con un alto cargo eclesiástico. Rosmini rehusó y retornó a Rovereto, estableciéndose después en Milán. En esta ciudad conoció a los mejores representantes de la cultura lombarda y tuvo sus primeros encuentros apologéticos.

En la juventud, hasta 1827, se había preocupado principalmente de problemas literarios, pedagógicos y apostólicos. Pronto se reveló como un maestro de vida espiritual, y fundó en 1828, en Domodossola, el Instituto de la Caridad, que tuvo un discreto desarrollo en Italia. Mas poco a poco se persuadió que sólo por la filosofía podía esperarse la renovación de la humanidad, y se entregó a profundos y vastos estudios. Ya había conocido en las escuelas

* **Bibliografía:** TOMMASEO, *A. Rosmini* (1855); G. B. PAGANI, *Vita di A. Rosmini* (2 vols., Turín 1897; 1959); G. GARIONI BERTOLOTTI, *A. Rosmini* (Turín 1957); G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti* (Pisa 1898); F. PALHORIÈS, *La philosophie de Rosmini* (París 1908); G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere: studi su Platone, Parmenide e Rosmini* (Turín 1877); G. GALLI, *Kant e Rosmini* (Città di Castello 1914); G. CAPONE BRAGA, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee* (Milán 1914); G. CHIAVACCI, *Il valore morale nel Rosmini* (Florencia 1921); G. SOLARI, *Studi rosminiani* (Milán 1957); K. BULFERETTI, *A. Rosmini nella Restaurazione* (Florencia 1942); M. F. SCIACCA, *La filosofia morale di A. Rosmini* (Roma 1938); ID., *Interpretazioni rosminiane* (Milán 1958); D. MORANDO, *La pedagogia di A. Rosmini* (Brescia 1948); G. ROVEA, *Filosofia e religione in A. Rosmini* (Milán 1952); P. PRINI, *Introduzione alla metafisica di A. Rosmini* (Milán 1953); ID., *Rosmini postumo* (Roma 1961); A. FRANCHI, *Saggio sul sistema ontologico di A. Rosmini* (Milán 1953); M. HONAN, *Agostino, Tommaso e Rosmini* (Milán 1955); A. LUCIANI, *L'origine dell'anima secondo A. Rosmini* (Padua 1957); C. GIACON, *L'oggetività in A. Rosmini* (Milán 1960); M. SCHIAVONE, *L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica* (Milán 1962); D. ZOLO, *Il personalismo rosminiano* (Brescia 1963); F. TRANIELLO *Società religiosa e società civile in Rosmini* (Bolonia 1966); E. VERONDINI, *Lettere sulla spiritualità rosminiana* (Milán 1966); ID., *La filosofia morale di A. Rosmini* (Bolonia 1967); G. CRISTALDI, *Prospettive rosminiane* (Milán 1966); G. SCHWAIGER, *Die Lehre von Sentimento fondamentale bei Rosmini* (Munich 1914); R. JOLIVET, *De Rosmini à Lachelier* (Lyón 1953), etc.

el sensismo, difundido en Italia por una obra de SOAVE (1743-1806), discípulo de Condillac, y la novedad del pensamiento de Kant y del idealismo. Mantuvo también importante correspondencia con Galluppi y se interesó vivamente por las cuestiones tratadas en San Agustín y la escolástica platonizante. Así se formó su pensamiento espiritualista ecléctico, que tuvo su principal expresión en su obra fundamental: el *Nuevo ensayo*, que publicó sin nombre en Roma (1830).

Desde entonces la actividad de Rosmini como escritor continuó ininterrumpida y extraordinaria, viviendo casi siempre absorto en sus estudios y la publicación incesante de escritos. Pero, a la vez, sus nuevas teorías comenzaron a suscitar vivas polémicas, sobre todo desde la publicación de *La renovación de la filosofía en Italia* (1836) en respuesta a otro homónimo de T. Mamiani. Las acusaciones vinieron sobre todo de los medios eclesiásticos, que encontraban en sus obras diversos errores. Gregorio XVI, que había aprobado el Instituto de la Caridad (1839) y tenía en gran estima a Rosmini, impuso silencio a los contendientes de las dos obras rosminianas de carácter político-eclesiástico: *La constitución según la justicia social* (1848) y *De las cinco plagas de la santa Iglesia* (1848). Pío IX mandó iniciar un nuevo examen de sus obras, que terminó con un *dimittantur* y permisión de su lectura, imponiendo silencio por tercera vez (1854). La condenación vino después de su muerte, con motivo de la publicación de sus obras póstumas.

La vida tranquila de Rosmini se vio interrumpida con una breve participación en la vida pública. En 1848 marchó a Roma encargado por el Gobierno del Piamonte de una misión diplomática ante Pío IX. La misión, que debía tratar de una confederación de Estados italianos bajo la presidencia del papa, fracasó por diversos motivos. Rosmini permaneció al lado de Pío IX y le acompañó en el exilio a Gaeta. Habiendo perdido luego la confianza del pontífice, se retiró a Stresa (1849), donde pasó el resto de su vida entregado a su labor de piadoso sacerdote y fecundo escritor.

El elenco de las obras de Rosmini es vastísimo, y sólo mencionamos las principales. Escribió *Opuscoli filosofici*, 2 vols. (Milán 1827-28), que recoge varios ensayos de juventud; *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 4 vols. (Roma 1830), que es su obra fundamental; *Principi della scienza morale* (Milán 1831); *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (1836); *Sulla filosofia dil sig. V. Cousin* (1837); *Storia comparativa e critica dei sistemi della morale* (1839); *Trattato della coscienza morale* (1839); *Antropologia* (1838); *Filosofia del diritto*, 2 vols. (1841-45); *Teodicea* (1845); *Il comunismo e il socialismo* (Nápoles 1849); *Psicologia* (Novara 1850); *Logica* (Turín 1854); *Sulla libertà di insegnamento* (1854). No menos considerable es el cúmulo de obras póstumas, entre las que cabe destacar *Del principio supremo della metodica* (Turín 1857); *Aristoteles esposto ed esaminato* (1857); *Teosofia*, 5 vols. (1859-74); *Il razionalismo* (1882); *Saggio storico-critico sulle categorie e la Dialettica* (1882); *Antropo-*

logia sopranaturale, 3 vols. (Casale 1884); *Epistolario completo*, 13 vols. (Casale 1887-94), con otros escritos menores[44]. Fue con ocasión de estos escritos póstumos como se suscitó de nuevo en Roma el examen de las doctrinas de Rosmini, y el Santo Oficio, bajo León XIII, condenó, en 1887, cuarenta proposiciones como «no concordes con la verdad católica», 29 extraídas de las obras póstumas y 11 de las anteriores.

Ideología y gnoseología.—La obra filosófica de Rosmini iba dedicada a la defensa de la tradición católica; su intento era la construcción de un sistema de filosofía que pudiera ser recibido por la ciencia teológica como su auxiliar. Pero este sistema debía armonizar los principios del teísmo tradicional con las exigencias del pensamiento moderno desde el Renacimiento, de tal modo que superara los errores del empirismo y sensismo materialista a la vez que las formas trascendentales del subjetivismo kantiano y de los idealismos. Superación que no puede hacerse sin asimilación de algunos de sus motivos. No sin cierta razón se ha visto por algunos en Rosmini un intento de cristianizar el idealismo de Hegel.

El punto de partida y fundamento de su filosofía están dados en la obra principal: *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas*. La filosofía es ante todo, en la línea de los ideólogos y eclécticos, una *ideología* o ciencia del *ser ideal*, como introductorio a la ciencia del *ser real* o metafísica, ya que el ser real es conocido por el ser ideal. El problema ideológico es, sin duda, el problema de la *naturaleza* y *origen de las ideas*. La preocupación primera de Rosmini era también la defensa de la objetividad del conocimiento, y especialmente del conocer espiritual, mediante una reflexión sobre la ciencia, o sobre los datos del sentido íntimo, método propio del espiritualismo. Pero no limita su interés a este problema, como Galluppi, antes bien tiene siempre en su propósito la posibilidad de justificar la metafísica del ser. El tema del conocimiento objetivo es introductorio y sirve para legitimar la metafísica espiritualista.

Para resolver el problema ideológico se basa, como Kant, en el análisis del acto de pensar, que es el juicio, pues conocer es juzgar. Del análisis resulta que en el juicio se encuentran dos elementos: uno invariable, que es la *noción de ser*, y otro

[44] *Edición nacional de Opere*, por un grupo de especialistas bajo la dirección de E. CASTELLI, 39 vols. hasta ahora publicados (Roma-Milán, Instituto de Estudios Filosóficos, 1934-1968). Véase además I. MANCINI, *Il giovane Rosmini*. I: *La metafisica inedita* (Urbino 1963); V. MISSORI, *Carteggio edito e inedito Rosmini-Tommaseo* (Milán 1967). Sobre el catálogo completo de sus estudios, C. CAVIGLIONE, *Bibliografia delle opere di A. Rosmini* (Turín 1925); G. ROSSI, *Antologia rosminiana* (2 vols., Turín 1955-63); C. RIVA, *A. Rosmini nel primo centenario della morte* (Florencia 1958); Rivista Rosminiana (1923-29; 1966-1968).

variable, que son las determinaciones o *modos concretos de ser.* Este es el sujeto o materia de juicio; aquél es el predicado o forma. Este predicado es la *idea de ser* en general. ¿Cómo se encuentra en nosotros? No se deriva de las sensaciones, como pretenden los empiristas, ya que es propuesta en todo juicio formulado sobre las cosas reales que son causas de estas sensaciones. De nada se puede decir que *es* (o *existe)* si no posee previamente la idea del ser o existencia en general. Sus caracteres de universalidad e infinidad tampoco pueden proceder de la sensación. Por otra parte, esta idea universalísima está implícita en toda otra idea, pues ninguna otra la limita, antes es la esencia universal de todas las demás. La idea del ser precede, por tanto, no sólo a las sensaciones, sino también a todas las demás ideas. Y no puede nacer de una operación del espíritu humano, como la abstracción, consistente en quitar al objeto algunas determinaciones particulares, pero no la idea de ser, que es presupuesta y es la única incluida en cualquier otro pensamiento.

Es menester, pues, que la *idea de ser sea innata,* puesta en el hombre directamente por Dios como la impresión de la luz divina en nuestra alma. A la vez, es la luz originaria de la inteligencia humana, que funda el pensamiento y constituye naturalmente al sujeto inteligente. No es por ello un producto del sujeto, sino un *dato* suyo que justifica la objetividad del conocer universal y necesario, principio absoluto de toda inteligibilidad. Objeto de *intuición* o visión inmediata, no es, sin embargo, la idea de Dios (al menos de su naturaleza), sino del ser inicial e indeterminado, que prescinde de Dios y de las criaturas [45].

De la idea de ser así entendida pretende derivar Rosmini todo el sistema de conocimiento. Pero esta idea inicial de ser no basta aún para conocer efectivamente las cosas del mundo real. Es similar al *a priori* kantiano, que ha de enlazarse con el *a posteriori* o material de la experiencia para que se produzca el conocimiento real. Rosmini acepta, por tanto, la distinción kantiana de la *forma* y *materia* del conocimiento, si bien la pluralidad de las formas intelectivas o categorías es reducida a la sola idea del ser. La realidad es conocida en concreto sólo cuando irrumpe en la inteligencia a través de la sensación; a la *forma,* o idea del ser, se debe unir la *materia* de experiencia sensible, que ofrece las determinaciones del ser para producir la síntesis, que es llamada la *percepción intelectiva.*

El elemento material de la percepción intelectiva lo constituyen las determinaciones proporcionadas por las sensacio-

[45] *Nuovo saggio sull'origine delle idee* n.396.473.1055.

nes. *La sensación* se debe al estímulo producido en nuestro organismo por un agente exterior, y presupone por ello un elemento fuera de nosotros, llamado *extrasubjetivo*. Hay en la sensación una duplicidad: una modificación en nosotros o *pasión*, y algo extraño y distinto del que no se puede dudar, dado por la percepción sensitiva en la violencia que notamos se ejerce sobre nuestro sentimiento animal cuando los cuerpos operan sobre nosotros. Con ello, Rosmini introduce su noción típica del *sentimiento fundamental*, que es la sensación de nuestra vida orgánica, implicando la existencia del cuerpo con el cual estamos unidos [46]. Todas las demás sensaciones serán modificaciones o determinaciones de este sentimiento único que las explica, algo así como la multiplicidad de las ideas resulta posible por la idea única de ser.

La *percepción sensitiva* es el grado superior de la sensación por la que nace la diferencia entre el sujeto senciente y la realidad exterior, que no es aún objeto, sino *término correlativo* de la modificación del sentimiento fundamental. La percepción del objeto no es obra del sentido, sino del sentimiento, y se tiene por la *percepción intelectiva*, que es el conocer verdadero y propio. Esta resulta por la síntesis de varios elementos: la *idea del ser* universal, que informa la materia o *percepción empírica* de las cosas, derivada de la sensación o del sentimiento; la *síntesis misma* o relación, expresada por el juicio, entre la idea del ser, por un lado, y el ente concreto del sentido por otro. Así, el acto cognoscitivo no es pura sensación ni simple idea, sino un acto sintético propio de la constitución del hombre. Es *percepción*, porque el sujeto capta la realidad que lo modifica, y es *intelectiva*, porque la percepción sensible provoca, en la idea del ser indeterminado, la determinación con el surgir de la idea de la cosa particular. Las condiciones necesarias para que se realice la síntesis son la *unidad de la conciencia*, que hace posible la integración de las sensaciones, y los principios de *causa* y *sustancia*. Merced al de causa podemos pasar de la cosa percibida como *pasión* o efecto al de la cosa como acción, y de ahí al de la sustancia que la produce.

La idea de ser permite además, según Rosmini, la formación de las ideas o nociones universales de los objetos mediante un proceso de universalización. Este es un proceso de abstracción que se verifica prescindiendo, en la percepción intelectiva, del ente particular que en ella es dado. Y la operación abstractiva, que fija la atención en unos caracteres y prescinde de otros, va formando las ideas específicas y genéricas hasta

[46] Ibid., n.677.

llegar a fijar la atención en el ser, que es el común denominador de todas las ideas como simples determinaciones de la misma [47].

Ontología, teodicea, psicología.—Sobre estos fundamentos doctrinales pretende Rosmini elaborar una enciclopedia filosófica, que comprende las *ciencias ideológicas*, que se refieren al ser ideal; las *ciencias metafísicas*, que tienen por objeto el ser real, y las ciencias *deontológicas*, que se ocupan del *ser moral*. La metafísica es llamada, por otro lado, *Teosofía*, que queda dividida en tres partes: ontología, cosmología y teología racional, como tres especificaciones de un todo. Pero las tres se implican mutuamente y en cierto modo se subsumen bajo la ciencia del ser en su esencia universal, que es la teosofía. Y, a su vez, la psicología es parte de esta metafísica del ser real, que, si prescinde de lo concerniente al estudio empírico de la naturaleza, sólo tiene por objeto el *espíritu infinito y el espíritu finito*, una teología y una psicología [48].

La ontología es la parte primera de este cuadro rosminiano de una filosofía que se resuelve en metafísica, y ésta en teología, como el ser finito tiende a resolverse en el infinito. Trata del ente considerado en toda su extensión en cuanto es conocido por el hombre. Doctrina básica de Rosmini es que la esencia del ser tiene tres *modos o formas fundamentales: ser ideal, ser real* y *ser moral*. El ente es ideal en cuanto tiene propiedad de ser *objeto;* es real en cuanto ser activo, individual, o *sujeto;* es moral en cuanto a la propiedad de ser el acto que pone en armonía el sujeto con el objeto, de ser virtud perfeccionada o bondad del ente.

Las tres formas de ser, aunque distintas, no se dividen ni se separan. El ser ideal es la posibilidad de ser; pero para que exista esa posibilidad es necesario que el ser sea también real, ya que el ser ideal no existe sin un sujeto personal; la tercera forma armoniza estas dos. Así, intenta Rosmini mostrar que la esencia existe sólo en la unidad y en la multiplicidad de las tres formas; que estas formas no son un «desarrollo» dialéctico del ser, entendido no en sentido idealista, sino como condición de su unidad, y que ninguna forma del ser

[47] Ibid., n.403-498.

[48] *Teosofía* (n.30): «¿Cómo hablar del ser en su esencia universal y en toda su posibilidad —lo cual compete a la ontología—sin tener en cuenta la infinitud y la absolutividad del ser, objeto de la teología? ¿O cómo dar una doctrina filosófica del mundo—lo cual corresponde a la cosmología—sin considerar la causa que le ha dado la existencia y el modo de obrar de esta causa, con lo que el razonamiento vuelve al terreno teológico? De donde el centro y la sustancia es siempre la doctrina de Dios, sin el cual ni se conoce plenamente la doctrina del ser ni se explica el mundo» Cf. ibid., n.2; *Psicología* n.26.

puede existir por sí, aislada de las otras, sin participar en todo el organismo del ser.

Ya esta ley del *sintetismo*, o necesidad de unión de las tres formas, lleva a un realismo absoluto, puesto que el ser ideal o posible, implica el real y no se separa de él. En la *Teosofía* subraya aún más la unidad dialéctica del ser, pensado como anterior a sus modos. Este ser «uno», en el cual está todo y fuera del cual no hay nada, es el ser «virtual», en cuanto potencialmente contiene todos sus términos; y es ser «inicial», en cuanto todos los términos del ser tienen su comienzo en la pura esencia. Ese ser abstracto e indeterminado es la condición del venir a ser de todas sus determinaciones. Como esencia indeterminada e impersonal, no es aún la energía creadora de las cosas, es decir, Dios, que es el ser real y personal por excelencia. Pero, dada la pura virtualidad de la esencia, es necesario admitir ese ser real, capaz de hacer surgir en él la multiplicidad de sus términos. Y no es contradictorio admitir que la esencia del ser es una y que es múltiple el número de los términos de ser, puesto que éstos no son si no tienen el ser y participan de él.

La *Teodicea* es el término en que viene de este modo a resolverse la ontología. Porque ésta, que trata del ser real dado en la experiencia en relación con el ser ideal que intuimos naturalmente, no nos hace comprender el ente como es en sí. La intuición no capta la esencia del ente sino bajo una sola de sus formas, bajo la forma ideal. El ente en su totalidad y plenitud no es dado en la experiencia del hombre; de él sólo se ocupa la teología, la ciencia del ser absoluto, o de Dios.

Rosmini no niega el valor de las cinco vías de Santo Tomás. Pero piensa que se apoyan en un principio *a priori* y evidente por sí mismo, ya que la experiencia no puede fundamentar esos principios válidos de la razón, que son las condiciones de su cognoscibilidad. El argumento esencial será, pues, así: el ser ideal, necesario, eterno y universal no puede existir sin el ser real y concreto, pues es justamente el objeto de una mente real y concreta. Por otra parte, la mente humana es real y concreta. Por lo tanto, no pudiendo lo abstracto darse sin lo concreto, decir que el ser ideal existe, quiere decir que presupone un ser real correspondiente, del cual el ser ideal es como término y su pertenencia.

El razonamiento tiene un sentido similar al famoso argumento «ontológico» aceptado por Descartes, que la tradición escolástica venía rechazando. Y en toda la especulación rosminiana va también implicado un fondo de ontologismo, inspi-

rado en el iluminismo agustiniano y, a la vez, cercano a la doctrina de Malebranche. El conocimiento intelectual viene en el hombre, por iluminación de Dios, a través de la primera y originaria revelación del ser ideal, que es la luz fecundante de su entendimiento, en que conoce las determinaciones de ser. Ciertamente, el hombre no ve en Dios todas las cosas, como sostenía Malebranche; pero lleva impresa en sí, como luz de su razón, la idea del ser, que es una visión abstracta e indeterminada del atributo fundamental de Dios.

Pero, dada la univocidad radical en la concepción rosminiana del ser, no es posible separar de dicha teoría ontologista una cierta forma de panteísmo. Las proposiciones condenadas por el Santo Oficio y extractadas, sobre todo, de sus obras póstumas (en especial de la *Teosofía)*, expresan en toda su crudeza esta participación unívoca de las criaturas en el ser inicial e indeterminado, que es ser virtual y sin límites y no se distingue realmente de la esencia de Dios. La finitud vendría a los seres creados por una limitación negativa, pero la sustancia del ser sería única y la misma. Así, el ser inicial, que es divino, vendría a comprender la esencia de todos los seres, distintos sólo por algo relativo [49]. Los comentaristas modernos de Rosmini excusan, sin embargo, a su autor de heterodoxia formal. Dada la rectitud y sincera intención del santo sacerdote, no habría sostenido en todo su alcance esas teorías, siempre ambiguas, así como otros errores teológicos que aquellas proposiciones condensan.

En la psicología de Rosmini se entrelazan motivos empiristas y sensistas con su habitual tendencia espiritualista. La teoría del *sentimiento fundamental* juega en ella una función capital. El alma es el principio activo de las operaciones vitales y fenómenos psíquicos como una sustancia senciente; es decir, la

[49] DENZINGER n.1891-1930 (3205-3214). Véanse algunas: N.5: «El ser que el hombre intuye es necesario que sea algo del ser necesario y eterno, causa creadora... de todos los seres; y éste es Dios». N.6: «En el ser que prescinde de las criaturas y de Dios, que es ser indeterminado, y en Dios, ser no indeterminado, sino absoluto, hay la misma esencia». N.7: «El ser indeterminado de la intuición, el ser inicial, es algo del Verbo, que... se distingue no realmente, sino con distinción de razón, del Verbo mismo». N.8: «Los entes finitos de que se compone el mundo resultan de dos elementos, a saber, del término real finito y del ser inicial, que da a dicho término la forma de ente». N.9: «El ser objeto de la intuición, es el acto inicial de todos los entes ... es igualmente inicio de Dios, tal como por nosotros es concebido, y de las criaturas». N.10: «El ser virtual y sin límites es la primera y más esencial de todas las entidades». N.11: «La quididad (lo que la cosa es) del ente finito no se constituye por lo que tiene de positivo, sino por sus límites. La quididad del ente infinito se constituye por la entidad, y es positiva; mas la quididad del ente finito se constituye por los límites de la entidad, y es negativa». N.12: «La realidad finita no existe, sino que Dios la hace existir añadiendo limitación a la realidad infinita. El ser inicial se hace esencia de todo ser real». N.13: «La diferencia entre el ser absoluto y el relativo no es la de sustancia a sustancia ...; de ahí que lo absoluto y lo relativo no son absolutamente una sustancia única, sino un ser único, y en este sentido no hay diversidad alguna de ser; más bien se tiene unidad de ser». N.19: «El Verbo es aquella materia invisible de la que, como se dice en Sab 11,18, todas las cosas del universo fueron hechas». Todas estas primeras proposiciones filosóficas están extraídas de la obra póstuma *Teosofía*.

realidad del sujeto es constituida por el sentirse inmediato y continua experiencia de un término corpóreo en toda la vida inteligente y volitiva. De ahí que la unión del alma con el cuerpo se constituye por el sentimiento corpóreo fundamental, mediante el cual tenemos conciencia de nuestra existencia corporal. La misma individualidad subjetiva está apoyada en este sentimiento fundamental por el cual el sujeto que intuye la idea siente el propio cuerpo, y, a la vez, captando de un modo propio el ser ideal, deviene inteligente. La espiritualidad e inmortalidad del alma son derivadas de su unión con el ser ideal o luz divina.

Rosmini sostenía, en consecuencia, según las proposiciones extractadas por el Santo Oficio, que los padres engendran el alma del niño, pero no en cuanto espiritual. Como lo que constituye la espiritualidad es la intuición del ser, esta alma, primeramente sensitiva o animal, deviene inteligente, espiritual y subsistente cuando recibe de Dios el don de la intuición. Por lo mismo, también el sujeto humano puede pasar a ser simplemente animal cuando se separa de él el principio intelectivo. La unión del alma al cuerpo ya no es de forma sustancial y es explicada como término de operación [50].

La moral y el derecho.—Rosmini ha desarrollado también ampliamente en sus obras las doctrinas morales, jurídico-políticas y hasta pedagógicas. En todos esos campos expuso principios e ideas de gran rectitud y sólida base dentro de la línea del pensamiento cristiano, sin estridencias teóricas. Sólo es posible notar algunas características.

La idea de ser es también en Rosmini el fundamento de la moral y el derecho. Ya ha puesto antes el *ser moral* como una de las tres formas fundamentales del ser, en el cual se concluye y cierra el círculo del ser, en cuanto es el nexo de la realidad y la idealidad. La idea de ser le revela al hombre el bien, porque el ser (como decía la metafísica clásica) es el bien. Como objeto de la voluntad, el ser revela un orden intrínseco que es guía objetiva de la acción moral. La máxima de la acción

[50] DENZINGER n.1910-14 (3220-3224). N.20: «No repugna que el alma humana se multiplique por la generación, de modo que se concibe que pase de lo imperfecto, es decir, del grado sensitivo, a lo perfecto, esto es, al grado intelectivo». N.21: «Cuando el ser se hace intuible al principio sensitivo, por este solo contacto o unión de sí, aquel principio, antes sólo senciente, ahora juntamente inteligente, se levanta a más noble estado, cambia de naturaleza y se convierte en inteligente, subsistente e inmortal». N.22: «No es imposible pensar .. que del cuerpo animado se separe el alma intelectiva y siga él siendo todavía animal»... N.24: «La forma sustancial del cuerpo es más bien efecto del alma y el término interior de su operación; por tanto, la forma sustancial del cuerpo no es el alma misma. La unión del alma consiste propiamente en la percepción inmanente, por la que el sujeto que intuye la idea afirma lo sensible después de haber intuido en ella su esencia». También han sido extraídas de la *Teosofía*.

será entonces ésta: «querer o amar el ser, dondequiera que se le conozca, según el orden que presenta a la inteligencia»[51].

Ocupa también una función importante en la ética rosminiana la noción de *persona*, como en la ética de Kant. Pero la persona moral no es para él pura subjetividad; es el nudo en que la objetividad y subjetividad se unen y forman un todo. El bien de la persona humana, que es un sujeto inteligente, consiste en adherirse a la entidad objetiva tomada en su plenitud, y, por tanto, en su orden. Por esto, «no es la persona humana la que produce el objeto; es más bien el objeto el que produce a la persona y el que la impone sus leyes en el acto que la informa»[52]. La obligación moral, de donde procede la dignidad de la persona, es impuesta a ella por la misma naturaleza del ser, pues solamente del ser objetivo le viene a la persona la necesidad moral de reconocerlo, y, por tanto, la propia bondad o demérito morales. Así, la doctrina de Rosmini está muy lejos de admitir la autonomía moral de la ética kantiana. La ley moral no es la ley de la voluntad autónoma, sino que es *dada* a la voluntad. El hombre es «meramente pasivo hacia la ley moral; recibe en sí esta ley, pero no la forma; es un súbdito al que se impone la ley, no un legislador que la impone»[53]. Y puesto que el bien superior del hombre procede de la idea del ser, es a Dios, en última instancia, al que se dirige el acto moral como a fin último.

En el aspecto subjetivo, la moralidad se constituye mediante el *juicio moral*, que es un conocimiento reflejo de libre aceptación del objeto moral conocido. Distingue Rosmini entre el conocimiento directo o teórico de la verdad objeto, y el *reconocimiento*, que es un juicio práctico valorativo de lo que primeramente se conocía con una estimación especulativa. El imperativo moral puede, por tanto, formularse así: «Reconoce prácticamente el ser que has conocido especulativamente». Este acto estimativo es el de la *conciencia* refleja, en el que se funda la valoración, la elección y la libertad; pero también, por esto, la posibilidad de error[54]. En consecuencia, la moralidad implica el esfuerzo de una realidad (la voluntad) que tiende a adecuarse a la idealidad; es una idea actuada o unión del mundo de la realidad y de la idealidad.

La filosofía del derecho y de la política se fundan para Rosmini sobre los conceptos de *justicia* y de *persona*. La ley moral impone el deber del reconocimiento práctico del ser, atribu-

[51] *Principi della scienza morale*, ed. nac., p.78.
[52] Ibid., p.81.
[53] Ibid., p.35.
[54] Ibid., p.64; *Nuovo saggio sull'origine delle idee* n.1151.

yendo a cada uno lo suyo. Mas si esto es mi deber, el ser tiene, por su parte, el derecho de ser respetado por aquello que es. En la persona, que por su naturaleza ontológica es el sujeto del derecho, existe, por lo tanto, «una facultad de obrar lo que place, protegida por la ley moral, que impone a los otros el respeto». A la manera clásica, define, pues, el derecho como «una potestad eudemonológica protegida por la ley moral»[55].

Rosmini defiende con vigor que el derecho entra en la esfera de la ética; los que excluyen del derecho toda valoración moral, se ven obligados a asumir la fuerza como elemento predominante del derecho o con él coincidente. Rosmini incluso afirma que la persona no sólo tiene derechos, sino que «es derecho mismo subsistente»[56]. Todo aquello que atenta a la autonomía del principio personal, lesiona los *derechos naturales* del hombre, que son los derechos a la verdad, la justicia y la felicidad. Se lesionan también los *derechos derivados connaturales*, sobre los que tiene el hombre pleno dominio, cuando se invaden los bienes del propio cuerpo, la vida y su conservación. Los *derechos adquiridos* pueden, en cambio, ser objeto de una libertad jurídica relativa y restringirse o ampliarse según las circunstancias. De ellos, el más importante es el de *propiedad*, que se justifica por el hecho de que la persona, uniéndose con las cosas útiles para su propio desarrollo, establece con ellas un vínculo físico-moral firme.

Frente al origen puramente moral del derecho, la sociedad civil y el Estado (que es la sociedad civil existente de hecho) tienen por objeto regular la *modalidad* de los derechos con el fin de proteger su ejercicio armónico, garantizando a los individuos la máxima libertad posible. Rosmini subordina la estructura política de la sociedad a su estructura social, que debe tender al bien común, estableciendo las condiciones del perfeccionamiento social. Este no puede entenderse como progreso fatal y necesario, sino más bien como perfectibilidad del hombre y de la sociedad hacia el ideal cristiano de una comunidad libre y justa.

Influencia.—El pensamiento de Rosmini ejerció una influencia considerable dentro de los medios espiritualistas del Resurgimiento italiano. Numerosos discípulos y seguidores enseñaron y propagaron sus doctrinas por las universidades italianas a lo largo del siglo XIX. Más que una «escuela» estricta, el rosminianismo representa una tendencia general y actitud de equilibrio entre una posición en exceso conservadora en lo

[55] *Filosofia del diritto* I (1865) p.130.
[56] Ibid., p.225.

ideológico, político y social, y un caótico impulso de renovación. El «espíritu rosminiano» representó ese movimiento moderadamente liberal y renovador de la filosofía y de la cultura de acuerdo con las exigencias del espíritu moderno, manteniendo siempre la supremacía de los valores espirituales del cristianismo.

La inspiración y movimientos rosminianos de nuevo han resurgido y continúan vivientes en el siglo actual, alimentando el espiritualismo cristiano renovador en ilustres pensadores de Italia y aun del extranjero, entusiastas cultivadores de las doctrinas del maestro.

Los rosminianos tuvieron diversas revistas científicas en el pasado siglo, y en la actualidad mantienen desde 1906 la *Revista rosminiana* (Stresa), a la que van ligados un Centro internacional y una sociedad filosófica de estudios rosminianos.

VICENTE GIOBERTI (1801-1852) es, después de Rosmini, uno de los pensadores más representativos del Resurgimiento italiano y gran escritor político.

Nacido en Turín, muy pronto se dedicó con ardor a los estudios literarios, teológicos y filosóficos, obteniendo el doctorado en teología y ordenándose de sacerdote en 1825. Fue agregado al colegio teológico de la Universidad de Turín, y en 1826 nombrado capellán de la corte. En los años siguientes profundizó su formación filosófica, y en diversos viajes trató con Leopardi, Manzoni y otros hombres ilustres. Conoció las obras de Galluppi y Rosmini, el que más influenció en su pensamiento, si bien nunca prestó plena adhesión a sus ideas.

Entre tanto comenzó sus actividades políticas, a la vez que pasó un período juvenil de crisis ideológica. Por inscribirse en una sociedad secreta y participar en los nuevos movimientos revolucionarios, fue preso y enviado luego al destierro. Se estableció primero en París y luego pasó a Bruselas, donde aceptó un puesto de profesor de filosofía en el Instituto Gaggia. Fue este período (1834-45) el de maduración de su pensamiento filosófico y en el que compuso las más importantes de sus obras. Envuelto en varias y ásperas polémicas por su temperamento duro y violento, después de una breve estancia en Suiza volvió de nuevo a París, continuando la publicación de sus escritos de polémica con los jesuitas. La subida al pontificado de Pío IX vino a despertar las esperanzas de Gioberti

• **Bibliografía:** A. BRUERS, *Gioberti* (Roma 1924); B. SPAVENTA, *La filosofia di Gioberti* (Nápoles 1863); G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti* (Pisa 1898); G. SAITTA, *Il pensiero di V. Gioberti* (Mesina 1917); A. ANZILOTTI, *Gioberti* (Florencia 1922); S. CARAMELLA, *La formazione della filosofia giobertiana* (Génova 1927); A. OMODEO, *V. Gioberti e la sua evoluzione politica* (Turín 1941), que tienden a una interpretación idealista de su pensamiento. En sentido espiritualista y más conformes con la verdad histórica, F. PALHORIÈS, *Gioberti* (París 1929); M. A. PADOVANI, *V. Gioberti e il cattolicesimo* (Milán 1927); L. STEFANINI, *Gioberti* (Milán 1947); G. BONAFEDE, *Gioberti e la critica* (Palermo 1950); A. BONETTI, *V. Gioberti. La realtà come atto creativo* (Milán 1960).

y los «neogüelfos» y a cambiar el rumbo de la política. En 1848 entró Gioberti en viaje triunfal por Italia e intervino activamente en la política. Fue ministro, presidente de la Cámara y, por breve tiempo, presidente del Consejo. Nuevos cambios políticos le hicieron dimitir. En 1849 fue enviado de embajador a París; pero se retiró en seguida a la vida privada. La muerte le sobrevino en París en plena actividad de escritor y polemista. .

Fueron numerosos los *escritos de Gioberti*, casi todos compuestos en el exilio, si bien en lengua patria. En su primera obra, *Teorica del sovranaturale* (Bruselas 1838), sostiene la doctrina tradicionalista de De Bonald sobre la revelación divina y su transmisión por la infusión del lenguaje primitivo, por lo que el principio de la civilización humana fue propiamente sobrenatural. Su obra más sistemática, *Introduzione allo studio della filosofia* (Bruselas 1840), tuvo amplia difusión en toda Italia. Siguieron *Considerazioni sulle dottrine religiose de V. Cousin* (1840), *Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. Lamennais* (1841), colaboración en la «Gaceta de Francia»; *Del bello* (1841), para la *Enciclopedia Italiana; Degli errori filosofici di A. Rosmini* (1841; 1843), que es la otra obra de contenido más filosófico, y *Del buono* (Bruselas 1843). Entre los escritos políticos figuran *Del primato morale e civile degli italiani* (1843), que ejerció poderosa influencia en el clima espiritual y político del Resurgimiento italiano; *Il gesuita moderno* (5 vols., Lausana 1946-7), eminentemente polémico, y *Del rinnovamento civile in Italia* (París-Turín 1851), que con otro precedente escrito, *Prolegomeni al Primato* (1844), marca el paso de sus ideas políticas al liberalismo progresista. De sus numerosos escritos dejados inéditos fueron publicados como obras póstumas *Della Protologia* (Turín-París 1857), coleccionada de apuntes fragmentarios por J. Massari; *Filosofia della rivelazione* (1856), *La riforma cattolica* (1856), un abundante *Epistolario*, etc. [57]

Ontologismo y neoplatonismo.—La actitud filosófica de Gioberti en su primer período se configura como una defensa del espiritualismo y objetividad de la filosofía tradicional frente al pensamiento moderno que va de Descartes a Kant. La polémica contra el sensismo constituye una de las constantes de su pensamiento. Bajo el «sensismo» entendía las doctrinas que resuelven todo el conocer en los datos sensibles, tanto de las sensaciones externas como de los sentidos internos o sentimientos, aun cuando llamen a este conocer un pensar. Al sensismo interno, y en sentido lato, se reduce, según Gioberti, el «psicologismo», que es la doctrina de Kant, en cuanto las for-

[57] EDICIONES: *Opere edite e inedite*, por el Instituto de Estudios Filosóficos (Roma-Milán 1938ss; publicadas ya las principales obras). Véase además *Della Filosofia de la Religione*, ed. MASSARI (Turín-París 1856); *Della Protologia*, ed. MASSARI, 2 vols. (París 1857); *Della Riforma cattolica*, ed. BALSAMO-CRIVELLI (Florencia 1924); *Pensieri. Miscellanee*, 2 vols. (Turín 1859-60); *Meditazioni filosofiche inedite*, ed. SOLMI (Turín 1910); *Epistolario*, ed. G. BALSAMO-CRIVELLI, 11 vols. (Florencia 1927-37); *Nueva Protologia*, colección de textos por G. GENTILE, 2 vols. (Bari 1912), etc.

mas *a priori* del pensar no permiten salir al sujeto humano de las propias modificaciones, privadas de por sí de toda validez objetiva. La misma doctrina de Rosmini no saldría de dicho psicologismo, puesto que «el ente ideal», siendo un mero posible, permanece encerrado en la subjetividad sin salir al conocimiento del ser real. Pero el psicologismo o sensismo, en cualquiera de sus formas, sólo tiene como salida el escepticismo. La percepción intelectiva sería un conocimiento subjetivo y psicológico puramente ilusorio. Lo real escaparía a nuestro conocimiento, y se viene así a la imposibilidad de conocer la «verdad» del ser en sí.

La superación de este subjetivismo psicologista cree Gioberti encontrarlo en el *ontologismo*, término al cual fue el primero en darle el uso que comúnmente recibe. Significa la sustitución del principio psicológico por el principio ontológico, es decir, del ser real absoluto como principio de todo el conocer y del vivir espiritual. Que el ente en sí está presente a la mente y es por la mente humana pensado, tal es la aserción fundamental que domina todo el sistema de Gioberti. Y el acto originario de nuestro conocimiento es la *intuición del ser* en sí, como relación inmediata del espíritu humano con la verdad absoluta, con la «idea». Al objeto de esta intuición designa también Gioberti con el nombre platónico de «idea», que no puede reducirse al ser posible de Rosmini. La intuición debe tener por objeto no al ser ideal y posible, sino el real y absoluto, que es Dios mismo.

La presencia del ser en la intuición originaria hace que conozcamos las cosas en su realidad, en cuanto que el principio de todas las cosas reside en Dios. Pero el ser realísimo aparece a la intuición primera como indeterminado, no en el sentido de estar privado de toda determinación, sino por estar estas determinaciones confundidas en la unidad simplicísima. Por ello la intuición originaria del ser no basta para conocer las cosas existentes sin la colaboración de la experiencia sensible. Esta hace sentir las cosas existentes, las cuales son conocidas en virtud de la intuición del ser, es decir, en aquella relación esencial con el ser en virtud de la cual ellas existen. Tal relación no es de partes o momentos del ser en sí, sino de determinaciones *creadas* por el ser. Las cosas están incluidas en la visión del ser, en cuanto a su poder creador, como sus efectos posibles. Nuestra mente tiene, pues, la intuición originaria de Dios en su acto creador. La creación se hace presente a la mente cuando ésta, pensando, conoce aquellos existentes que por la experiencia ha sentido; y ello por la presencia en la in-

tuición del ser divino como creador. En todo conocimiento actúa siempre y está presente este juicio fundamental, expresión adecuada de la intuición: *El ente crea lo existente*, que Gioberti suele llamar la *fórmula ideal*. Por eso añade que el espíritu humano «es, en todo instante de su vida intelectiva, espectador directo e inmediato de la creación» [58].

Todo conocimiento racional que se hace por la *reflexión* (la cual circunscribe y determina el objeto de la intuición mediante la expresión sensible que es la palabra) es una explicación progresiva de la «fórmula ideal», en que se encierra la revelación que hace de sí el ente absoluto. Ya esta fórmula contiene los axiomas de sustancia y de causa, que de ella obtienen su valor apodíctico. Y, en general, todo razonamiento, toda concatenación de ideas, no es más que el conocimiento sucesivo que el hombre tiene del acto creador y del proceso cósmico. De la fórmula ideal se deriva, por tanto, toda la enciclopedia de las ciencias. El sujeto de ella, el ente absoluto, origina la filosofía y la teología; su predicado, lo existente, da lugar a las ciencias físicas, que estudian la naturaleza sensible; la cópula, o sea el concepto de creación, constituye la materia de las matemáticas, de la lógica y la moral [59].

Gioberti ha sostenido siempre la unión indisoluble de la filosofía y la teología; ambas son, por su naturaleza, católicas, ya que sólo la verdad católica las unifica, haciéndolas depender del acto creador de Dios. La filosofía explica los elementos racionales de la idea; la teología revelada, los elementos suprarracionales; las dos forman, al unirse, la perfecta ciencia, de la cual una representa el lado claro de la intuición, y la otra, el lado naturalmente oscuro, pero parcialmente revelado por la revelación positiva.

La segunda parte de la fórmula ideal: *Lo existente retorna al ente*, expresa el cumplimiento del ciclo creador, que no termina con la creación, sino que tiende a llevar hacia sí lo existente para hacerle participar de su propia perfección. En este sentido, toda la historia de la humanidad es una revelación de Dios, y, a través de la historia humana, el mundo tiende a reunirse con su principio. Pero sólo el hombre por su libertad es capaz de este retorno, el cual se realiza mediante la *vida moral* [60], que es esencialmente el proceso del retorno al ente, si bien ese progreso del hombre hacia su per-

[58] *Introduzione allo studio della filosofia*, 4 vols. (Capolago-Turín 1845-46) II p.183. Cf. p.174ss.190.

[59] Ibid., III p.3-5.

[60] Ibid., III (p.3): «Procedencia de Dios y retorno a Dios: he ahí la filosofía y la naturaleza, el orden universal de los conocimientos y el de las existencias. De ahí que la ontología, que es la ciencia de los principios, concierna principalmente al primer ciclo; y la ética, al segundo: uno es la base, y la otra la cima del saber. La religión, que es la filosofía y la sabiduría llevadas a su plenitud, se extiende por ambas y las abraza a la par».

fección y unidad se cumple a través del cosmos y llevando consigo el cosmos. Para este progreso es necesaria la ayuda de la revelación, que renueva continuamente la verdad primitiva entre los hombres, y lo sobrenatural, que es una invitación y llamada continua al hombre para que vuelva al ente en que tiene su origen. Si el hombre, en vez de aspirar al ente, se aleja de él y se considera a sí mismo como fin, perturba el orden moral del universo, se coloca en el mismo plano de la materia y se acerca a la nada. El alejamiento voluntario del ente es la raíz del mal y del retroceso, de lo cual nacen la culpa, el dolor y el castigo.

Con estas teorías, que envuelven un amasijo y confusión entre filosofía y teología, lo natural y lo sobrenatural, reproduce Gioberti algunos rasgos esenciales del neoplatonismo cristiano, como aparecía sobre todo en Escoto Eriúgena.

Protología.—Es el título de la obra que Gioberti pensó largo tiempo en publicar y que al fin dejó en fragmentos manuscritos. La concebía como «la ciencia primera» que comprendiese tanto el simple sujeto (psicología) como el puro objeto (ontología), y uniese el principio psicológico, o la primera idea, con el principio ontológico o el primer ser en un principio filosófico considerado como principio de todo lo real y de todo lo cognoscible. En esta obra, así como en otros escritos póstumos, presenta una nueva versión de su doctrina, que se acerca al idealismo de Hegel. Pero el empeño en rechazar el significado panteísta de su sistema, insistiendo en su concepto central de la creación, hace pensar más bien que Gioberti trata de expresar sus pensamientos fundamentales en un nuevo lenguaje bajo la sugerencia de Hegel.

Así, la noción del *pensamiento inmanente* es presentada como nueva versión de la intuición. El ente inteligible crea el pensamiento humano por una acción inmanente, y lo crea dándosele a conocer. En este pensamiento inmanente, el hombre es puramente pasivo, a diferencia de los demás actos de la *reflexión*, que es una operación libre; tiene lugar en el tiempo, y necesita de la palabra (esto es, del elemento sensible) para su misma posibilidad [61]. Pero el pensamiento inmanente, como creación que Dios hace del espíritu humano en el acto de manifestársele, no es idéntico al mismo ente inteligible, o Dios. En haber afirmado esta identidad consiste, según Gioberti, el error de los idealistas. Del mismo modo, la relación de lo infinito con lo finito es de unión por creación, no de continencia o de identidad. La infinitud de Dios no es, como en Hegel, la de un indeterminado potencial, sino el infinito intensivo del acto creador [62].

[61] *Protología*, ed. MASSARI (Turín-París 1857) I (p.175): «El ente inteligible crea el pensamiento humano por una acción inmanente, y lo crea dándosele a conocer; esta creación es continua en cuanto al pensamiento. El ente no está dentro ni fuera del espíritu, sino que lo llena con su inmensidad, tanto que se debe decir que el pensamiento inmanente está en el ser inteligible».

[62] *Protología* I (p.437): «Lo infinito de Hegel, siendo indeterminado y consistiendo en una mera potencia destituida de verdadera fuerza creadora, no puede ser un acto, y, por tanto, no es un infinito intensivo, como es el verdadero infinito. Lo que nos da idea del infinito determinado y personal es el acto infinito; ahora bien, el acto infinito es la creación sustancial».

Al concepto de infinito poder creador va unido el de *cronotopo*, o del espacio y tiempo puros intuidos en el pensamiento inmanente. El cronotopo es infinito como Dios mismo; pero la imaginación lo limita, ya que no puede representar más que un lugar y tiempo concretos en los existentes particulares. El cronotopo es Dios mismo como posibilidad infinita de creación; y reside en el pensamiento divino, porque es lo eterno en cuanto condición del tiempo. Entre lo eterno y el tiempo hay una relación de derivación y subordinación, no de identidad. Así, el tiempo, si bien no es «lo eterno», está en lo eterno y se despliega en un interminable proceso cósmico en virtud de aquél. Gioberti habla de un infinito cósmico, que no se realiza sino parcialmente, sin llegar nunca al término [63].

Gioberti ha transformado los dos momentos del ciclo creador (el ente crea lo existente, el existente retorna al ente) en una extraña especulación dialéctica, representada por los términos platónicos de la *mimesis*, o imitación, y *metexis*, o participación. El primer momento de la mimesis designa la emanación descendente, de alejamiento de Dios y caída en la multiplicidad y contingencia de lo sensible; el segundo representa el proceso ascendente por el que el mundo retorna, en virtud del hombre, a Dios y recupera su armonía e inteligibilidad. Por lo mismo, la mimesis indica también el modo de ser sensible; la metexis, el modo de ser inteligible. Las aplicaciones de estos conceptos son arbitrarias, dando una solución verbal de distintos problemas [64]. Y el proceso mismo de retorno es presentado como una transformación gradual e indefinida de la mimesis, o imagen sensible, en metexis, o ejemplar inteligible. Tal proceso de la metexis se acentúa en virtud del alma, centro vivo del mundo inteligible. El hombre es la criatura destinada a recrear libremente a sí misma (colaborando con el ente creador) y a todas las creaturas. Esta obra metéxica (que envuelve un complejo inmenso de obras múltiples en el espacio y en el tiempo) representa la *civiltà*, la civilización. En la historia del mundo y de la humana cultura, el entero mundo sensible, actualizando su potencialidad gradualmente, se mueve y se prepara indefinidamente hacia la *palingenesia*, o renacimiento terminal, nunca alcanzado.

Es en esta lucubración de la *palingenesia*, o retorno final de la existencia al ente, donde Gioberti se expresa en aserciones muy cercanas al panteísmo idealista. Su ontologismo se resuelve en el llamado por él *psicologismo trascendente*, en que todo parece transformarse en la conciencia una de Dios y el universo [65].

[63] Ibid., I p.322.346.402ss.

[64] Así, equipara el cuerpo a la mímesis y el alma a la metexis; la mujer es la mímesis, y el hombre la metexis (ibid., II p.396-7). La civilización es el progreso metéxico del espíritu humano, mientras el retroceso corresponde a la mimesis (ibid., II p.273-5). La raza negra sería la más degenerada y menos inteligente y apta para la civilización, porque lo negro es privación de la luz, mímesis de la inteligibilidad; y el mismo motivo le lleva a la exaltación de la raza blanca y «la estirpe de los pelasgos» o italiana (ibid., II p.221.557ss). El ejemplo de Hegel le ha inducido a crear estas justificaciones seudofilosóficas de las más dispares nociones y prejuicios.

[65] Ibid., II (p.725-6): «Toda realidad es conciencia, o inicial o actual y completa... Dios y el universo son asimismo conciencia; una, infinita actualmente, y la otra, potencialmente. Fuera de la conciencia no hay nada, ni nada puede existir. Existencia, pensamiento, conciencia,

Doctrina político-religiosa.—La doctrina de la primera época está expuesta sobre todo en *El primado moral y civil de los italianos*, que tantos entusiasmos suscitó y obtuvo una función histórica como propulsor del Resurgimiento italiano. La civilización que propugna Gioberti es eminentemente *sacral*: «la religión crea la moralidad y la civilización del género humano». Y puesto que el cristianismo es la única religión que conserva íntegra la revelación divina, y la Iglesia católica es la depositaria de la revelación cristiana, Gioberti ve en el catolicismo condensada toda la civilización, y, en su historia, centrada la historia de la humanidad. Pero el catolicismo tiene su centro en Italia, donde reside su cabeza. A esta nación corresponde, pues, *el primado* de la civilización. En los países centroeuropeos, el protestantismo ha roto la unidad de la tradición universal y constituye una amenaza de anarquía y guerra. Por ello es de interés para la civilización volver a su tradición católica, lo que significa el retorno a Italia como centro que ha de conciliar la tradición y el progreso, lo sagrado y lo profano de la misma. En su virtud, lanzó Gioberti como programa concreto una federación de Estados italianos presidida por el papa.

Pero, fracasado el movimiento neo-güelfo, Gioberti publicó *La renovación política de Italia*, en que evoluciona hacia el liberalismo político y religioso. La llamada se dirige, ya no a los Estados, sino al pueblo, como propulsor de una renovación democrática de la vida italiana y europea. La soberanía debe extenderse hasta identificarse con todo el pueblo, y la misión renovadora se centra en la elevación cultural y económica de las clases populares, siempre bajo el signo espiritualista.

Simultáneamente, en el escrito *La reforma católica* propugnaba una reforma liberal de la Iglesia, de sus dogmas e instituciones, que le alejaba de la ortodoxia. En ella hablaba de una *poligonía* o multilateralidad del catolicismo, es decir, de una refracción de la revelación en la singularidad de los individuos, los cuales puedan interpretar la verdad divina con una reflexión activa y libertad de investigación sometida sólo a norma de la razón, reproduciendo los varios sentidos o lados diversos del mismo objeto. Porque los dogmas son inmutables en su potencialidad; en el acto varían continuamente con el tiempo. Y la reforma católica debe sustraer a la Iglesia su rigidez medieval y hacer de ella una fuerza propulsora del progreso civil. Es una idea similar al actual *pluralismo* teológico.

José Mazzini (1805-1872) es el gran profeta del Resurgimiento y de la unidad italiana, filósofo, político y agitador revolucionario, cuya vida pertenece más a la historia civil.

todo es uno. Los diversos grados, estados y procesos de la realidad no son sino los de la conciencia. Y la conciencia es el alma; por tanto, el alma lo es todo. Este *psicologismo trascendente* es el verdadero ontologismo. La intuición de esta verdad es la parte peregrina y profunda del sistema de Fichte. El resto es antropomorfismo».

* **Bibliografía:** G. Salvemini, *Mazzini* (Catania 1915); T. Gallarati Scotti, *G. Mazzini e il suo idealismo politico e religioso* (Milán 1904); F. Masci, *Il pensiero filosofico di G. Mazzini* (Nápoles 1905); L. Salvatorelli, *Il pensiero religioso, politico e sociale di Mazzini* (Messina 1905); A. Levi, *La filosofia politica di G. Mazzini* (Bolonia 1917); G. Gentile, *Mazzini*

Su padre, médico, era jacobino, desengañado luego por la instauración del imperio de Francia. Su madre, profundamente religiosa, tuvo influjo decisivo en su idealismo místico. Se doctoró en jurisprudencia, y el mismo año (1827) se inscribió en los carbonarios, siendo luego encarcelado y condenado al destierro. En Lyón maduró su crítica a la liga carbonaria, que concretó en la fundación de otra sociedad secreta, «La joven Italia», que se proponía instaurar la república independiente y social en el país. Con ella trabajó en los movimientos revolucionarios que se sucedieron de 1834 a 1849, y que no dieron resultados concretos, pues la unidad nacional se realizó por la monarquía; no obstante, contribuyó a formar la conciencia nacional. En los años siguientes continuó siendo perseguido y encarcelado por el Gobierno monárquico, hasta morir en Pisa, solitario y oculto, bajo un nombre supuesto.

Mazzini expuso su pensamiento en multitud de artículos, proclamas y cartas, acuciado por las necesidades de la acción y dirigido a iluminar su actividad social y política. El lema característico de su vida era el binomio «pensamiento y acción», y la unidad inescindible de ambos. Sólo escribió una obra sistemática importante: *Doveri dell'uomo* (1841-60), en que ordena y sintetiza sus ideas [66].

El pensamiento filosófico de Mazzini se inserta también en la corriente espiritualista del Resurgimiento italiano, ligado al movimiento del romanticismo por la común insurrección frente a la filosofía iluminista, la revalorización de la *tradición histórica* como expresión del alma de los pueblos y la defensa de los valores espirituales de la moral y la religión, alma y fundamento del progreso de los mismos. Su más próximo y directo inspirador fue Lamennais, del que trazaba en 1839 un elogio entusiasta. Para él, *conciencia y tradición* son los dos criterios que poseemos para descubrir la verdad y constituyen, en su síntesis, *la revelación de la verdad* en el curso de la historia humana.

La actitud de Mazzini se orienta, en su pensamiento y acción, hacia un idealismo religioso y ético. De ahí el gran valor dado al *ideal*, que para él trasciende la esfera de los individuos, y a la *educación*, mediante la cual el ideal se realiza en la comunión de los hombres. Sólo una concepción moral y religiosa fundada sobre el deber de contribuir al progreso de la humanidad, es apta para renovar la sociedad, suscitando las energías de los pueblos. Pero la religiosidad de Mazzini es aconfesional y laica. El concepto que tiene de Dios es muy equívoco. A veces parece muy semejante al concepto cristiano, pero no pasa del simple deísmo. Dios es invocado sobre todo como fuente trascendente de la ley moral. En realidad se trata

(Caserta 1919); ID., *I profeti del Risorgimento* (Florencia 1959); G. CALOGERO, *Il pensiero filosofico di G. Mazzini* (Brescia 1937); V. ROSSELLI, *Mazzini e Bakounin* (Turín 1927); L. PIVANO, *Lamennais e Mazzini* (Turín 1958); A. BANDINI BULI, *Il pensiero di Mazzini* (Milán 1964); B. DISSERTORI, *Mazzini filosofo* (Trento 1961); G. O. GRIFFITH, *Mazzini, Prophet of modern Europa* (Londres 1932); H. KOHN, *Prophets and Peoples* (Nueva York 1947); N. ROSELLI, *Mazzini e Bakunin* (Turín 1967).

[66] EDICIONES: *Scritti editi ed inediti*, 18 vols. (los 8 primeros publicados con la participación de su autor, Milán 1861-71; los otros 10, después de su muerte, Roma 1877-91); ed. nacional, 100 vols. (Imola 1906-43).

de un vago misticismo inmanente, en el cual confluyen la exaltación de la humanidad (el verdadero Dios, contrapuesto al falso Dios de los «curas») y la necesidad de transformar este concepto en un imperativo de acción. La humanidad es «el único intérprete de la ley de Dios sobre la tierra»[67]. Su progreso es la revelación misma de Dios. «Dios es Dios, y la humanidad es su profeta»[68]. Una de las manifestaciones de esta religiosidad va expresa en el escrito *Sull'enciclica del papa Pio IX* (1849), donde la exaltación de una religión social y humana, punto de evidente contacto con otras religiones románticas de la humanidad (Lamennais, Comte, Feuerbach), le induce a una repulsa total de la Iglesia, «corrupta» por la transformación del papado en dominio temporal.

La crítica del racionalismo de la Ilustración y del democratismo de la Revolución francesa, que coinciden en el individualismo, en fundar una sociedad sobre la proclamación de los derechos y sobre el liberalismo económico, se trasluce en su obra principal: *Deberes del hombre*. El título indica la exigencia de trascender los *derechos*. Estos son, con frecuencia, opuestos entre sí. De ahí la necesidad de un principio superior: *el deber*, que asume un tono idealista y, a su modo, religioso: «El origen de vuestros deberes está en Dios. La definición de vuestros deberes está en su ley»[69]. El primer y fundamental deber es de negar la propia individualidad finita, superando el egoísmo personal en el vínculo interpersonal de la *familia*. Mazzini sublima románticamente la unidad primordial de la familia y la función en ella de la mujer bajo la figura de la madre. Pero es menester superar la finitud egoísta de la familia en un concepto y un deber superior: la *patria* o la nación. A este ideal de la nación dedicó toda su acción y todo su pensamiento. Pero la misma dialéctica del deber tiende a la realización más plena del ideal trascendente. Mazzini se erigió en un crítico eficaz del *nacionalismo*. Y sostuvo que las varias unidades nacionales deben asociarse en una unidad superior, que es la *humanidad* misma asociada[70].

La teoría social de Mazzini se orienta en oposición al liberalismo individualista y, a la vez, al materialismo marxista de la Internacional obrera. En su escrito *A los obreros italianos* (1871) fija los rasgos salientes de aquel materialismo en la negación de Dios, negación de la patria y negación de la propiedad individual. Con ello, la ley de la humanidad y del progreso se convierten en algo inconcebible[71]. Como no se debe confundir el nacionalismo feudal con la verdadera nacionalidad, tampoco se ha de confundir el capitalismo, que es la plaga de la sociedad económica actual, con el

[67] *Doveri dell'uomo*, ed. nac., t.69 p.46. Cf. p.43: «Dios se encarna sucesivamente en la humanidad. La ley de Dios es una, como Dios es uno; pero nosotros la descubrimos artículo por artículo, línea por línea, cuanto más se acumula la experiencia educadora de las generaciones precedentes». Ibid., p.23: «Dios existe porque nosotros existimos. Dios vive en nuestra conciencia, en la conciencia de la humanidad, en el universo que nos rodea».

[68] En *Scritti editi ed inediti* XIV p.92.

[69] *Doveri dell'uomo* c.2.

[70] Ibid., c.4.

[71] En *Scritti editi ed inediti* XVII p.55-59.

principio de la propiedad, que es el *signo* de la misión que tiene el hombre de dominar y transformar el mundo y constituye la fuente del progreso social. «La propiedad es eterna en su principio, y vosotros la encontráis existente y protegida a través de toda la historia de la humanidad». La conclusión es no abolir la propiedad, sino abrir el camino para que todos puedan acceder a ella mediante una debida redistribución de bienes [72]. El criterio de esta distribución debe ser el trabajo; el capital debe ser fruto del trabajo y producir trabajo. Por ello, el deber y el derecho del trabajo debe ser igual para todos.

Mazzini se presenta así como el cantor entusiasta del trabajo, la altísima actividad y más propiamente humana, dentro de su espiritualismo antimarxista y antiliberalista.

Otros varios filósofos siguieron en Italia esta corriente espiritualista como epígonos de los precedentes. Destaca TERENCIO MAMIANI (1799-1885), filósofo, escritor y político, que participó activamente en la vida política de su país, primero en los movimientos revolucionarios, que le valieron la cárcel y el destierro a París, y luego, de retorno a Italia (1847), en diversos cargos públicos de ministro y embajador. Fue profesor de filosofía en varias universidades, fundador con D. Berti de la Sociedad de estudios filosóficos y literarios y de la revista «La filosofia delle scuole italiane» (1870), órgano de la misma [73].

En su primera época, a la que responde la obra *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* (Padua 1836), siguió las doctrinas de Galluppi, partiendo de la certeza inmediata del sentido íntimo, o del *yo* y del *fuera de mí*, para demostrar la certeza mediata de la realidad externa, de la existencia de las sustancias detrás de los fenómenos y de la existencia de Dios. Después del *Examen crítico* hecho por Rosmini de su obra, al que respondió con sus *Sei lettere all'abate A. Rosmini* (París 1838), se orientó hacia el ontologismo. A esta época pertenecen, entre otras obras, *Dell'ontologia e del metodo* (París 1841), *Dialoghi di scienza prima* (1846), *Confessioni di un metafisico* (Florencia 1865), *Compendio e sintesi della propria filosofia* (Turín 1876). Mamiani admite una intuición originaria del absoluto y hace de ella el fundamento del conocimiento humano. Dios intuido sería la causa real de las cosas, de las ideas y de la historia. Intentó también con insistencia revalorizar el argumento ontológico de la existencia de Dios contra las negaciones del sensismo y del positivismo. Respecto de la historia admite un progreso indefinido y universal, por el que Dios quiere comunicar al hombre su propia infinita perfección en un desarrollo continuo. En su empeño de presentar la propia filosofía como síntesis de todo el pensamiento nacional en sus varias tendencias, llegó a un confuso sincretismo, pretendiendo insertar la tradición católica de Galluppi, Rosmini

[72] *Doveri dell'uomo* c.11 p.121. Cf. p.123: «No se debe abolir la propiedad, porque hoy es de pocos; se debe abrir el camino para que *muchos* puedan adquirirla».

[73] Cf. D. GASPARI, *Vita di T. Mamiani* (Ancona 1887); P. SBARDARO, *La mente di T. Mamiani* (Roma 1886); G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*. I: *Platonici* (Mesina 1917); G. ALLINEY, *I pensatori della seconda metà del secolo XIX* (Milán 1942).

y Gioberti en el clima laicista y anticlerical de la Nueva Italia. Así en las obras *Teoria della religione e dello Stato* (Florencia 1868), *La religione dell'avvenire, ossia della religione perpetua e positiva del genere umano* (Milán 1880), etc.

LUIS FERRI (1826-1895), discípulo y amigo de Mamiani, fue también colaborador de su revista, cuyo título, a la muerte de su fundador, cambió por el de «Revista italiana de filosofía». Siguió primeramente el ontologismo platónico del maestro. Vivió luego largo tiempo en Francia, donde publicó su *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle* (París 1869), en que abandona la tesis, tan cara de sus maestros, de una filosofía italiana autóctona, mostrando las influencias sobre ella del pensamiento europeo, en especial del espiritualismo francés. Fue profesor de la Universidad de Roma desde 1871. En sus restantes obras, como *Analisi del concetto di sostanza* (Roma 1886), *I fenomeni sensibili e la percezione esteriore, ossia i fondamenti del realismo* (1886), *Dell'idea dell'essere* (1888), critica el principio ontologista y construye una metafísica propia, similar a la de Maine de Biran.

JUAN MARÍA BERTINI (1818-1876) fue profesor de filosofía en la Universidad de Turín desde 1847. Tomó parte activa en las reformas religiosas y en las polémicas sobre la libertad religiosa. En su obra principal: *Idea di una filosofia della vita* (Turín 1850), desarrolló un ontologismo sentimental valiéndose de la filosofía de Jacobi, introducida en el Piamonte por LUIGI ORNATO (1787-1842), que había sido su maestro. Con él comparte una especie de platonismo místico, síntesis de Platón y del ontologismo. Bertini defiende la intuición intelectual del absoluto, que es la misma intuición de Gioberti. Pero en las obras posteriores, como en la *Storia critica delle prove metafisiche di una realtà sovrasensibile* (Turín 1865-66) y otros escritos menores, abandona su posición primera, que llamó «teísmo místico» y cristiano, basado en la creación, por un «teísmo filosófico», que sostiene que el infinito se concreta y vive en una multitud de entes o mónadas, en la cual predomina una mónada infinita, que abarca en su inteligencia esta infinita pluralidad [74]. Ha pasado, pues, del espiritualismo tradicional a una suerte de espiritualismo monadológico, que encontró eco en otros autores más recientes.

Espiritualismo en Inglaterra.—Algunos pensadores ingleses presentan afinidades con esta corriente de filósofos franceses e italianos y con su evolución desde un empirismo fundado en la experiencia sensible externa a un espiritualismo basado en la reflexión interna, o en la conciencia considerada como manifestación directa de Dios.

El más destacado es JAIME MARTINEAU (1805-1900). Por el carác-

[74] Edición de sus *Scritti filosofici* por M. F. SCIACCA (Milán 1942). Cf. B. SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel* (Bari 1905) p.1-50; G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* I (Mesina 1917; Florencia 1958); G. ALLINEY, *I pensatori della seconda metà del sec. XIX* (Milán 1942).

ter eminentemente religioso de su vida y de su obra y por su orientación filosófica puede llamarse el Rosmini inglés. Ocupó, en su oficio de pastor unitario, diversas parroquias en Dublín, Liverpool y, finalmente, en Londres. Fue profesor en el New College Manchester, de Oxford, y luego transferido a Londres (1857), donde enseñó economía, filosofía moral y religión. Sus primeras obras fueron prevalentemente religiosas: *The rational of Religious Inquiry* (Londres 1836), *Endeavours after Christian Life*, 2 vols. (1843-47); *Studies of Christianity* (1858). Siguieron luego otras en que combate el materialismo, fruto de sus contactos con los neohegelianos ingleses: *Religion as affected by Modern Materialism* (1874), *Modern Materialism* (1876). Sólo en edad tardía publicó sus obras más importantes de filosofía, como *Types of Ethical Theory*, 2 vols. (Oxford 1885), *A study of Religion*, 2 vols. (1888), y su famoso y más conocido ensayo *The seat of Autority in Religion* (Londres 1890). A ellos se agregan la colección *Essays, Reviews and Addresses*, 4 vols. (1890-1), y otros numerosos escritos religiosos [75].

La duración casi centenaria de su vida hizo que pasara por el influjo de casi todas las doctrinas que se sucedieron en el Ochocientos inglés, según él mismo declaró. Se adhirió primero al empirismo asociacionista y al naturalismo, en los cuales, sin embargo, no podía explicar el deber moral y la causalidad. Durante una estancia invernal en Berlín (1848-49) recibió una especie de «segunda educación» y renacimiento espiritual en contacto con Trendelenburg, quien le inició en el gusto por profundizar en la historia del pensamiento desde los griegos. Unido con los idealistas de Oxford para la lucha contra el materialismo, pronto anduvo en desacuerdo con el laicismo y agnosticismo de éstos, ya que su interés era religioso, y el núcleo de su filosofía va en conexión con la esencia de la religión.

Martineau cree, como Rosmini, que la validez del conocimiento consiste en su objetividad, la cual lleva al pensamiento; en último análisis, no sólo a una realidad natural, sino a Dios. La realidad debe ser accesible al pensamiento, y este acceso es un presupuesto originario de todo conocimiento. Fundamental en su pensamiento es la teoría de la *causalidad*. El mundo natural es, en efecto, el mundo de la causalidad, que actúa en el sentido de una perfección creciente, determinando el tránsito del caos a un cosmos bien ordenado. Pero la única noción que posee el hombre de la causalidad es la que deriva de su actividad voluntaria. Bajo el aspecto fenoménico encontraríamos sólo el determinismo. Por eso, la raíz de la causalidad es para él nouménica; consiste esencialmente en acto de querer, el cual sólo puede enderezar las fuerzas físicas a la realización de un efecto dado. Y puesto que el querer de la causalidad cósmica no puede reducirse al querer humano, Martineau ve en la naturaleza la manifestación del supremo querer del ser divino. Sobre este con-

[75] Cf. C. B. UPTON, *The life and letters of James Martineau* (2 vols., Londres 1902); ID., *Martineaus Philosophy* (1905); J. H. HERTZ, *The Ethical System of J. Martineau* (New York 1894); A. W. JACKSON, *James Martineau* (Boston 1901); H. JONES, *The Philosophy of James Martineau* (Londres 1905); J. ESTLIN CARPENTER, *J. Martineau Theologian and Teacher* (1905).

cepto de la causalidad funda, pues, la doctrina de la libertad, base de la ética, y la fe en Dios, como voluntad trascendente que dirige todo el proceso cósmico por las vías del progreso[76].

Si la autoridad de Dios se manifiesta en la naturaleza (por medio de la conciencia) como fuerza, se manifiesta más directamente a esa conciencia en *la vida moral*. Junto a la causalidad, utiliza Martineau el *argumento moral* para demostrar la existencia de Dios. La ética se basa sobre la conciencia o el sentido moral, capaz de captar la calidad y el valor de los hechos morales por una suerte de intuición inmediata. Y la conciencia descubre también la presencia y autoridad de Dios con la misma certeza inmediata con que los sentidos captan la realidad del mundo externo. Martineau tiende a establecer una íntima comunión del hombre con la «vida y el amor de Dios», como suprema y concreta personalidad. El principio de la conciencia lleva también a Martineau a acentuar el supremo valor de la *intención* y a revalorizar los *motivos* como primer criterio obligante por encima de la moralidad objetiva. Ninguna acción, de suyo, es absolutamente buena o mala. La conciencia propia intuye los motivos en su escala jerárquica, y tiene el deber de elegir la acción informada por los mejores motivos. Teoría que deja traslucir el moderno principio protestante de la primacía de la conciencia sobre la ley.

Por lo demás, Martineau desarrolló, en un largo análisis histórico, los diversos tipos de teoría morales según su carácter psicológico, metafísico y hasta físico. Su doctrina le llevó también a una viva fe en el progreso de la historia bajo el gobierno divino, y reivindicó para el cristianismo esta fe en el progreso moralizador.

Diversos pensadores y teólogos ingleses siguieron las huellas de Martineau, defendiendo doctrinas análogas. Destaca CARLOS B. UPTON (1831-1920), discípulo suyo y profesor de filosofía en Oxford, que escribió un ensayo sobre la filosofía de su maestro. Sus numerosas obras constituyen una defensa de la religión y un intento de conciliar el mecanismo de la ciencia con la libertad. Como su maestro, sostiene que es fundamental en la religión una inmediata conciencia de Dios, que se manifiesta a nuestra intuición. Fustigó a los idealistas ingleses, mostrando que sus doctrinas no pueden ser aliadas de la religión. El teólogo unitario JOSEPH ESTLIN CARPENTER (1844-1927) fue también profesor en el Manchester College, de Oxford, y siguió una orientación filosófica cercana a la de Martineau, a quien dedicó asimismo una obra. ROBERT FLINT (1838-1910), filósofo de la historia y de la religión y profesor en Edimburgo, es seguidor también del tradicionalismo espiritualista inglés bajo la influencia de Martineau en sus varias obras de filosofía religiosa. ALEJANDRO CAMPBELL FRASER (1814-1914), profesor de fi-

[76] *The seat of Authority in Religion* (Londres [5]1905) (p.25): «Y así, la última y más refinada generalización de la ciencia justifica la fe sublime de que la única fuerza del universo fenoménico es el entendimiento y la voluntad de Dios, que eternamente se cambia a sí mismo en el orden cósmico y asume las fases de las fuerzas naturales como modos de manifestación y vías de progreso hacia los fines de la belleza y del bien».

losofía en Edimburgo, se inspira en el espiritualismo ecléctico, sosteniendo que el conocimiento humano se funda, no sobre la pura razón, sino sobre la fe moral. Su pensamiento religioso manifiesta una tendencia naturalista en su *Philosophy of Theism*, 2 vols. (Edimburgo 1895-97), reconociendo la actividad divina en una creación bajo las formas del orden natural.

FIN DEL TOMO IV

INDICE DE NOMBRES

INDICE DE MATERIAS

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE CUARTO VOLUMEN DE
«HISTORIA DE LA FILOSOFÍA», DE LA BIBLIOTECA
DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 23 DE ENE-
RO DE 1975, FESTIVIDAD DE SAN ILDE-
FONSO, EN LOS TALLERES DE LA
EDITORIAL CATÓLICA, S. A.,
MATEO INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI